



ڈاکٹر زکیر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA

JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the books before
taking it out. You will be responsible
for damages to the book disco-
vered while returning it.

VOLUME 9

NUMBERS 1, 2

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMIYĀ

JUNE & DECEMBER, 1967

Published by
**THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH, INDIA**

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

Vol. 8 JUNE & DECEMBER, 1967 Nos. 1, 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Arabi Tanqid ke Basyadi Mababith ka Tabqiqi Mutala'ah :

(A Study of the Basic Concepts of Arabic Criticism) by Dr. S. Ihtisham Ahmad Nadvi : It is a general survey of the basic ideas and concepts which have been a favourite topics of discussion for the classical critics of the Arabic literature. The author has forwarded opinions of outstanding critics on such interesting topics as the question of superiority of idea over word and vice versa, authenticity and its bases, rhetoric and its place, plagiarism, place of prose and poetry, etc.

Tashifut aur Farsi Lughat by Professor Nazir Ahmad : This article deals with the important problem of *Tashif* (orthographical mistake) in Persian which has given currency to hundreds of corrupt words having no basis at all. The influx of incorrect Persian words was mainly due to two important factors viz., some special features of its writing system and a few grammatical peculiarities. In the first part of this article this aspect has been elaborated. In the next part functions of Persian lexicons have been examined. The main function of a lexicon is threefold : finding out the roots of words, determining the correct pronunciation and correct spellings of words and giving accurate meaning or meanings and illustrating each meaning with an appropriate example.

But the Persian lexicons greatly failed in this respect with the result that they were incapable of checking the ever-increasing influx of corrupt words in this language. On the contrary to a

certain extent they themselves became instrumental in giving currency to such words. In the concluding part of the article a number of words have been selected and examined on the basis of the following lexicons, some of which have been utilised here for the first time :

Lughat-i-Furs, Farhang-i-Qawwas, Siyah ul-Furs, Dastur ul-Afazil, Me'yar-i-Jamali, Adatul-Fuzala, Zufan-i-Guya, Bahr ul-Fazal, Sharafnama, Muaiyid ul-Fuzala' Farhang-i-Jahangiri, Farhang-i-Sururi, Farhang i-Rashidi, Burhan-i-Qati', Anjumanara-i-Nasiri, Farhang-i-Nizam and Farhang-i-Anandraj.

Ibn Taimiyah ki taseef ka ek nadir mukhtutah : (A rare MS. of Ibn Taimiyah) by Mr. Fazlur Rahman : A manuscript of Ibn Taimiyah's book known as *Bayan talbis al-Jahmiyah fi ta'sis bid'ihim al-Kalamiyah* to be found in the Library of Aligarh Muslim University, has been wrongly known to be a unique MS. of Abd al-Qahir al-Baghdadi's *Ta'wil al-mutashabihat fi'l-ayat wa'l-akhbar*. The author has established the identity of the MS.

SHORT NOTES AND COMMUNICATION

Jahangir ke Kitabkhane ki do Kitaben by Dr. Mukhtar-ud-Din Ahmad : The note introduces the two MSS. belong to the collection of books that adorned the library of Jahangir, the famous Mughal Emperor of India. The note is accompanied by the facsimiles of the MSS. which are to be found in Maulana Asad Library, Muslim University Aligarh.

BOOK REVIEWS

Turhan-i-Ummani. Written by Dr. Mohd. Sabir (Karach, 1967).
Reviewed by .. Dr. N. Akmal Ayyubi.

تعلیم ہدگمانیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو مغربی مصنفین کی گمراہ کن کتابوں سے پیدا ہو گئی ہیں ۔

پیش نظر کتاب بہت محنت سے مرتب کی گئی ہے لیکن اس میں سیاسی تاریخ پر کافی زور دیا گیا ہے اور ثقافتی و تہذیبی پہلوؤں کو نظر انداز کیا گیا ہے ۔ عثمانی ترکوں کی معاشرت ، تجارت ، صنعت و حرفت اور ان کی خانگی زندگی پر روشنی نہیں پڑ سکی ہے ۔ اسی طرح علمی و ادبی ترقی ، طریقہ تعلیم اور عثمانی فنون لطیفہ کی طرف بھی توجہ نہیں دی گئی ہے ۔ عثمانیوں کے نظام سلطنت پر البتہ اچھا خاصہ مواد یکجا کر دیا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں مرکزی نظام ، صوبائی نظام ، دینی نظام ، فوجی نظام اور زرعی نظام کو بہت خوش اسلوبی سے بیان کیا گیا ہے اور میرے خیال میں یہی حصہ ساری کتاب کی جان ہے ۔ ڈاکٹر محمد صابر نے اس حصہ کو بہت محنت و کاوش سے لکھا ہے ۔ انہوں نے ” بنی چری “ دستے سے متعلق تمام تاریخی کتابوں کا مواد یکجا کر دیا ہے اور یہ بیان اتنا معلوماتی اور جامع ہے کہ دولت عثمانیہ پر کام کرنے والے ہر طالب علم کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔ کتاب کے آخر میں مسلمان ترکوں کے ابتدائی ادب پر بہت ہی مختصر نوٹ ، عثمانی زبان کا شجرہ ، عثمانی رسم الخط اور عثمانی ادب کے چند قدیم ترین نمونے بھی درج ہیں ۔ ڈاکٹر محمد صابر نے عثمانی مراکز اور فتوحات اور اہم واقعات کی فہرست کے ساتھ ساتھ موجودہ ترکیہ کی مختصر کیفیت بھی تحریر کردی ہے ۔ لیکن افسوس ہے کہ ایسی مفید کتاب ظاہری حسن سے محروم ہے ۔ اس کا سرورق دیدہ زیب ضرور ہے لیکن اس کی طباعت بہت خراب ہے اور کتابت کی تو خاصی غلطیاں موجود ہیں ۔ مؤلف کی بعض رایوں نیز معلومات کی پیشکش کے طرز سے اختلاف کی بھی گنجائش ہے ۔ لیکن ان باتوں سے کتاب کی اہمیت مجروح نہیں ہوتی ہے ۔ کتاب معلومات افزا اور لائق مطالعہ ہے اور ادیبان نظر سے خراج تحسین حاصل کرنے کے قابل ۔

چیف آف دی جنرل اسٹاف کے تاریخی شعبے کی تحقیقی تصنیف ' ترک
سلاحی قوت لری تاریخی ' کے ایک حصے کا اختصار ہے لیکن ترکی زبان
سے ناواقف حضرات کے لیے معلومات کا خزانہ ہے اور اس کو اردو زبان
میں پیش کرنے کا سپر ڈاکٹر محمد صابر کے سر ہے ۔

امیر مراد کے بعد سلطان بایزید یلدرم (۱۳۸۹ء - ۱۴۰۲ء) کا نمبر
آتا ہے ۔ اسی کے دور حکومت میں مقدونیہ ، شمالی بلغاریہ ، تھسلی اور روم
کے سلجوقیوں کی ریاستیں عثمانی حکومت میں شامل ہوئیں اور بازنطینی
سلطنت ، ولاچیا ، بوسینہ اور یونان کے بیشتر حصے باج گزار بن گئے ۔
ترکوں کی اس ترقی کو دیکھ کر مصر کے مملوک دربار کے نام نہاد عباسی
خلیفہ نے سنہ ۱۳۹۴ء میں بایزید یلدرم کو ' سلطان ' کا لقب عطا کیا اور
جب بایزید نے سنہ ۱۳۹۶ء میں نیکوپولیس کے میدان میں یورپ کی متحدہ
فوجوں کو شکست دے کر اس صلیبی قوت کا بھی خاتمہ کر دیا جس نے
عثمانی حکومت کے استیصال کا بیڑا اٹھایا تھا تو ترکوں کی قوت اور بھی
بڑھ گئی اور ایسا ظاہر ہونے لگا کہ سارا جنوب مشرقی یورپ ترکوں
کے قبضے میں آجائے گا ۔ لیکن امیر تیمورلنگ کے حملے نے اس
امکان کو ختم کر دیا ۔ ۲۰ جولائی سنہ ۱۴۰۲ء کو جنگ انگورہ میں
تیمورلنگ کے ہاتھوں شکست فاش کی وجہ سے عثمانی سلطنت کا سارا نظام
درہم برہم ہو گیا اور اس کی شان و شوکت وقتی طور پر دس سال کے لیے
ختم ہو گئی ۔ ڈاکٹر محمد صابر نے اپنی کتاب میں اس دور تک کے حالات
پیش کیے ہیں ۔ کیونکہ انہوں نے بعد کا دور اپنی اس کتاب کی دوسری
جلد کا موضوع قرار دیا ہے ۔ اس سلسلے میں بایزید کا مسلم ریاستوں پر
حملہ اور مشرقی اناطولیہ پر قبضہ ، بازنطینی سلطنت اور بایزید ، استانبول کا
چار بار محاصرہ ، یورپ کے خلاف بایزید کی مہم ، جنگ نیکوپولیس میں
عیسائیوں کی ہزیمت ، جنگ انگورہ کے اسباب ، عثمانی شکست کے اسباب ،
جنگ کے نتائج و اثرات ، جنگ انگورہ سے قبل اور اس کے بعد اناطولیہ
کی سیاسی تقسیم جیسے عنوانات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور ان

اور تمام واقعات تلاش و تحقیق کے بعد اس انداز سے بیان کیے گئے ہیں کہ تنقیدی پہلو بھی فراموش نہ ہونے پائے۔ اسی طرح مغربی مصنفین نے امیر اورخان (۱۳۲۶ء - ۱۳۶۰ء) کے بارے میں بھی تعصب سے کام لیا ہے۔ جس طرح خلافت عباسیہ کا حقیقی بانی منصور مانا جاتا ہے اور ہندستان کی تیموری سلطنت کا اصلی بانی اکبر تسلیم کیا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح عثمانی ریاست کا بانی صحیح معنوں میں امیر اورخان ہے۔ «ترکانِ عثمانی» میں امیر اورخان پر کافی مواد فراہم کیا گیا ہے۔ اس کی شاندار فتوحات کے پہلو بہ پہلو اس کے عہد کی اصلاحات اور اس کے عظیم تعمیری اور انتظامی کارنامے مثلاً مرکز کا قیام، اجراء سکھ، خطبے کا آغاز، دیوان کا قیام، مستقل 'ورتنخواہ دار فوج کا قیام، فوجی نظام، شہری و ارضی نظام، لباس کا قانون وغیرہ جیسے امور کا تفصیلی حال حواشی اور حوالوں کے ساتھ درج ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد صابر نے امیر اورخان کا مقام، اس کی سیرت اور اس کے دور میں اناطولیہ کی ریاستوں کا بھی ذکر کیا ہے جو ان کی تنقیدی و تحقیقی صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے۔

امیر اورخان کے بعد امیر مراد (۱۳۶۰ء - ۱۳۸۹ء) کا ذکر آتا ہے جو عثمانی ایمپائر کا پہلا بانی اور رومیلی کا اصلی فاتح کہلاتا ہے۔ اس نے بازنطینی سلطنت کو مکمل طور پر ترکی حاکمیت کے تحت لانے کے علاوہ بلغاریہ اور سرویا کی بادشاہتوں کے سیاسی وجود کا بھی خاتمہ کر کے بلقان میں پانچ سو سال سے زیادہ عرصہ تک قائم رہنے والی ترکی حاکمیت کی بنیاد ڈالی تھی۔ «ترکانِ عثمانی» میں امیر مراد کے دور کے تفصیلی حالات موجود ہیں اور خود اس کی اصلاحات مثلاً قاضی عسکر کے عہدہ کا قیام، یینی چری کی تنظیم، یورپ میں تھے پایہ تخت کا انتخاب، وزارت عظمیٰ کا قیام، زرعی نظام، فوجی اصلاحات چھپے عنوانات پر اس طرح بحث کی گئی ہے کہ عثمانی تاریخ کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی پڑے جو اب تک غیر واضح تھے۔ اسی باب میں دولت عثمانیہ کی توسیع کے اسباب بھی بیان کیے گئے ہیں۔ یہ حصہ دراصل ترکی

مستند کتابوں سے عثمانی ترکوں کی تاریخ پر ایک ایسی کتاب کے لیے مواد بھی جمع کر لیا جس میں ترکوں کے نقطہ نظر کی ترجمانی بھی موجود ہو۔ انہوں نے اس کتاب کی تیاری میں ترکی کے عظیم القاب کتب خانوں کے اہم مخطوطات اور مطبوعات کے ساتھ ساتھ جدید ترکی کے ماہی ناز مورخ ڈاکٹر زکی ولیدی طوغان، اسماعیل حامی دانشمند، ڈاکٹر عثمان نوران اور اسماعیل حق اوزون چارشیلی سے بھی استفادہ کیا ہے جس کی وجہ سے کتاب کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔

ڈاکٹر محمد صابر کی کتاب »ترکان عثمانی« کی صرف پہلی جلد اپریل ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی ہے۔ یہ ۲۶۸ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں عثمانی سلطان بایزید بلدرم تک کے واقعات پیش کیے گئے ہیں۔ کتاب کے ابتدائی صفحات میں »عرض حال« اور »مقدمہ« کے بعد »عثمانی تاریخ کے مآخذ« سے بھی بحث کی گئی ہے۔ مؤلف نے اپنے »مقدمہ« میں عثمانی تاریخ کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور »عثمانی تاریخ کے مآخذ« کے تحت ترکی تاریخ نویسی پر گفتگو کے علاوہ ترکوں کی ان قدیم ترین تواریخی کتابوں کا مفصل ذکر کیا ہے جن سے اس کتاب کی تیاری میں مدد لی گئی ہے۔ عثمانی ترکوں کی تاریخ کی ابتدا کتاب کے صفحہ ۲۹ سے ہوتی ہے۔ اس میں ترکی قوم، عثمانی ترکوں کا شجرہ، عثمانیوں کے مورث اعلیٰ، سلیمان شاہ کا دور اور ارطغرل بے کے کارنامے مورخانہ انداز سے پیش کیے گئے ہیں۔

عثمانی حکومت کا پہلا تاجدار عثمان بے (۱۲۹۹ء - ۱۳۲۶ء) مانا جاتا ہے۔ اس نے اڑتیس سال حکومت کی تھی۔ لیکن اس کے متعلق پچاسی بے بنیاد باتیں مشہور ہیں۔ اس کے حالات بیان کرنے میں خود ترکوں نے مبالغہ آرائی کی ہے اور مغربی مورخین نے تنگ نظری کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس لیے خود عثمان بے اور اس کے عہد کے حالات کو قلمبند کرنا آسان کام نہیں ہے۔ پیش نظر کتاب میں اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر مسئلے کی حقیقت واضح کرنے کے لیے بے لای نصیرہ کیا گیا ہے۔

ترکانِ عثمانی

از ڈاکٹر محمد صابر۔ مطبوعہ: جاوید پریس، کراچی۔ کاغذ: اعلیٰ۔
کتابت و طباعت: معمول۔ تعداد صفحات: ۲۷۲۔ قیمت: دس روپے۔ ملنے
کا پتا: کفایت اکیڈمی، یعقوب خاں روڈ، کراچی۔

ترکی اور ہندستان کے درمیان قلمی روابط رہے ہیں۔ تاہم ترکی
کے بارے میں ہم ہندستانیوں کی معلومات کا مآخذ عام طور سے انگریزی
اور دوسری مغربی زبانیں رہی ہیں۔ ترکی زبان کے جانتے والے ہندستان
میں کم ہی رہے ہیں۔ اس وجہ سے واقعات کی حقیقی نوعیت اور صحیح
صورت حال پورے طور پر واضح نہ ہو سکی اور نہ ہی ترکوں کا نقطہ نظر
پوری وضاحت سے ہمارے سامنے آسکا۔ اسی خلا کو پُر کرنے کی کوشش
کتاب »ترکی« سے کی گئی تھی جسے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ادارہ
علوم اسلامیہ نے ۱۹۶۳ء میں شائع کیا تھا۔ اس کتاب کی تیاری میں ترکی
زبان کی مستند کتابیں خاص طور سے پیش نظر رکھی گئی تھیں اور ترکی
کے بارے میں واقعات و حقیقی صورت حال اور اتاترک کی سیاسی و قومی
خدمات کے ساتھ ساتھ اس ملک کے تاریخی، علمی، اخلاقی، سماجی اور
دینی حالات تلاش و تحقیق کے بعد اس طرح بیان کیے گئے تھے کہ تنقیدی
پہلو بھی فراموش نہ ہونے پائے۔ لیکن یہ کتاب ۳۵۰ صفحات پر مشتمل
ہونے کے باوجود »جدید ترکی« سے متعلق ہے۔ عثمانی ترکوں کی تاریخ
سے متعلق بھی ایک ایسی اردو کتاب کی اشد ضرورت تھی جو ترکی مآخذ
کی بنیاد پر لکھی جائے۔ یہ کمی کراچی یونیورسٹی کے ترکی تاریخ اور
ترکی زبان کے استاد ڈاکٹر محمد صابر نے »ترکانِ عثمانی« شائع کر کے
پوری کر دی ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۱ء تک ترکی میں
قیام کر کے ترکیات میں »بی ایچ ڈی« کی سند بھی لی اور ترکی زبان کی

(۱) انھوں نے »میر علی شہر نوائی« پر تحقیقی کام کیا ہے اور ان کے مقالے
کا ایک حصہ استانبول یونیورسٹی نے کتابی شکل میں شائع بھی کر دیا ہے۔

اس صفحے پر ملتے ہیں:

۱۲ رجب ۱۰۶۹

عرض دیدہ شد

محمد حسن شاہجہانی

دوسرا عرض دیدہ ۲۴ ذوالحجہ سنہ ۲۶ (یا ۳۶؟) کا اس طرح درج ہے:

۲۴ ذوالحجہ الحرام سنہ ۲۶ (۹)

عرض دیدہ شد

المبد عبد اللہ چلی

یہ کتاب (یا صرف اس کا پہلا ورق جسے بعد کے کسی مالک نے "مرقع" سے تعبیر کیا ہے) مغل بادشاہوں کے کتاب خانے سے کسی طرح شجاع الدین بلگرامی کو پہنچا انہوں نے اسے مولوی سبحان اللہ خان مرحوم رئیس گورکھ پور کی نذر کیا اس پر ان کی حسب ذیل تحریر درج ہے:

ہدیہ بمالی خدمت عالی جناب مولانا مولوی

حاجی سید محمد سبحان اللہ صاحب از خاکسار

شجاع الدین بلگرامی

مولوی سبحان اللہ خان صاحب نے جب اپنا ذخیرہ کتب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے کتاب خانے کو پیش کیا تو یہ قیمتی ورق بھی یہاں آکر محفوظ ہو گیا۔ درمیان کے طویل عرصے میں اس کتاب پر کیا افاد پڑی، کہاں کہاں کا سفر اس نے اختیار کیا اور کب یہ ورق اپنے نقیبہ ساتھیوں سے طحہ ہوا اس پر موجودہ اطلاعات سے کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

مختار الدین احمد

علی گڑھ

(۱) "مرقع" سے مراد یہ تو نہیں ہے کہ اس دیوان میں کچھ

تصویری بھی تھیں۔

(۲) اس مضمون کے ساتھ جہانگیر کی دو تحریروں کے عکس شائع کیے جارہے ہیں، ان کے لیے الحاج مولوی عبدالرحمن خان صاحب شروانی اور پروفیسر سید بشیر الدین صاحب لائبریرین آزاد لائبریری علی گڑھ کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے۔

سہانگیر



اولہ

عماد الحسنہ داحل کا حجاب
اسی سادہ صید و طبع الہی قند
فنا الدین جمہلک طبع حسن

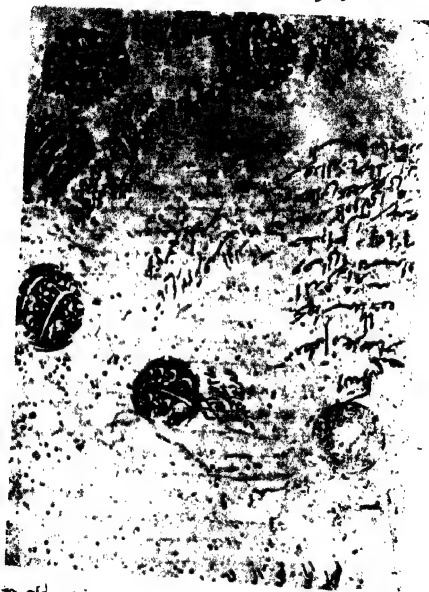
موجودہ

افضل

[illegible]

مطلوب للتفتازاني نسخة - كنج كا پہلا صفحہ

مجموعه کتب خطی (کتابخانه خطی)



کتابخانه خطی

کتابخانه خطی



مداول التفازانی (نسخہ حبیب گنج) پر جہانگیر کی تحریر

جہانگیر کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ سنہ ۱۰۱۴-۱۶۰۵ء میں یہ نسخہ اس کے ملاحظہ سے گزرا۔ سال تحریر ۱۰۱۴ جہانگیر نے اپنے نام کے اوپر درج کر دیا ہے۔

اسی صفحے پر دو تحریریں باریک خط میں اور درج ہیں، یہ بھی ممکن ہے کہ دوسری تحریر، پہلی تحریر کا تتمہ ہو۔ پہلی تحریر حسب ذیل ہے:

ایں مرقع بعد انتقال . . . ملاطین خراسان و ہرات
در کتب خانۂ شاہان ہندستان رسید چنانچہ دستخط
نور الدین جہانگیر پادشاہ ازاں نشان می دهد ...

ماہ شوال ۱۱۵۲ ہجری .

دوسری تحریر غیر واضح ہے اور صحاف سے اس کی ہر سطر کے آخری لفظ اس طرح کٹ گئے ہیں کہ پڑھے نہیں جاتے۔ یہ قیمتی کتاب عرصہ سے خاصۃً اول کی چیز سمجھی جاتی رہی ہے اور جلی قلم سے «اول ۵» سے بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لوح کے زیریں حصے پر (جو ہکس میں موجود نہیں) ہنایت خاں شاہجہانی کی مہر جس پر ۱۰۶۸ کے اعداد منقوش ہیں، ثبت ہے اور اس کے قلم سے ۲۵ شعبان ۲۲ یا (سنہ ۹۴۲) کا عرض دیدہ درج ہے۔ دوسرا عرض دیدہ ۲۵ شہر محرم ۱۰۶۹ کا ہے، ایک اور عرض دیدہ ۲۶ ربیع الاول کا لکھا ہوا موجود ہے۔ ان کے علاوہ محمد حسن شاہجہانی^۱ اور عبداللہ چلی^۲ کے حسب ذیل اندراجات

(۱) محمد حسن کا لکھا ہوا عرض دیدہ اسی سال ۱۰۶۹ کا نسخۂ «مطلوہ» نسخۂ حبیب گنج رقم ۲۹/۳۰ پر موجود ہے۔ ان کا لکھا ہوا عرض دیدہ اور جگہ بھی دیکھنے میں آیا ہے۔

(۲) عبداللہ چلی شاہی کتاب دار تھے ان کے لکھے ہوئے متعدد عرض دیدہ راقم کی نگاہ سے گزرے ہیں، دیکھیے: دیوان کامران نسخۂ خدا بخش بانکی پور رقم: ۲۳۷۔ مطلوہ: نسخۂ حبیب گنج رقم: ۲۹/۳۰۔

پر خوبصورت بیل بوئے بنائے ہیں۔ یہ ورق جو جہانگیر کی تحریر سے مزین ہے کسی نے بعد میں اصل نسخے سے طعہ کر دیا ہے اور اب صرف یہی ایک ورق محفوظ رہ گیا ہے، کتاب کے باقی اجزا کہاں گئے اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

دیوان جس صفحے سے شروع ہوتا ہے اس پر سات شعر لکھے ہوئے ہیں۔ دیوان کے ابتدائی اشعار رواج زمانہ کے مطابق حمد کے مضامین پر مشتمل ہیں۔ پہلا شعر یہ ہے:

اے حبیبک دین کیلیب حمدینک ولا احسی فنا
اول جو عاجز بولہ وصفینک کیم قبل الفای بانا

آخری شعر یہ ہے:

لطف اتیب عشاق ادا بارب نوا قلیغیل نصیب
تا چینی نینک مقامی بولسا بودار فنا

شاعر کا نام نہیں معلوم ہو سکا لیکن جس نفاس سے اس نسخے کی کتابت ہوئی ہے اور جس اہتمام سے سلاطین خراسان و ہرات اور شاہان ہند کے کتاب خانوں میں اسے محفوظ رکھا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر کی کوئی نہ کوئی اہمیت ضرور رہی ہوگی: بخوبی ممکن ہے کہ یہ ہمایوں یا اس کے بعد کے عہد کے کسی شاہی خاندان کے فرد کا دیوان ہو جس کی پیدائش ہندستان میں ہوئی ہو لیکن قدیم مغل بادشاہوں کے دستور کے مطابق ترکی زبان و ادب سے تعلق رکھنا ہو اور صاحب دیوان شاعر ہو۔ سرلوح جہانگیر کی حسب ذیل تحریر اس کے قلم سے لکھی ہوئی ملتی ہے۔

اللہ اکبر

پنجم اُرد سنہ ۱ داخل کتاب خانہ

ایں نیاز مند درگاہ الہی شد حررہ

نور الدین جہانگیر ۱۰۱۸ بن

اکبر بادشاہ

(۱) ڈاکٹر اکمل ابوی کا خیال ہے کہ یہ دیوان چغتائی ترکی

میں ہے اور شاعر ہندستانی ہے۔

مرتبہ دیا اور بادشاہ نے جرجانی کا اضافہ کر کے سند بخش دی۔ اگر علامہ جرجانی کی تاریخ وفات پیش نظر ہوئی تو غالباً یہ مغالطہ نہ ہوتا^۱۔

علی بن محمد بن علی مشہور بہ شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ھ) عربی کے کبار علما میں ہیں اور پچاس سے زائد کتابوں کے مصنف^۲۔ ان کی تصانیف میں «الحاشیۃ علی المطول للتفتازانی» استانبول میں ۱۲۴۱ھ میں چھپ چکی ہے^۳۔ هندستان میں بھی میر سید شریف کا یہ حاشیہ کئی بار چھپا ہے، ۱۲۸۹، ۱۳۱۰ اور ۱۳۱۲ (طبع لکھنؤ) کے ایڈیشن راقم کی نگاہ سے گذرے ہیں۔ بعض ایڈیشن ایسے بھی دیکھنے میں آئے جن پر «مطول» کے متعدد حواشی کے خلاصے درج ہیں ان میں میر سید شریف کے حاشیے کے اقتباسات بھی درج ہیں۔ اس طرح تفتازانی کی اس تصنف سے میر سید شریف کا تعلق ثابت ہوتا ہے اور اس لیے جہانگیری دربار کے علما کو غلط فہمی ہوئی ہوگی کہ پیش نظر نسخہ میر سید شریف جرجانی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس نسخے کی طرف میر صاحب کا انتساب صحیح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ نسخے کی تاریخ کتابت اس پر ۴ رمضان ۸۳۹ھ درج ہے۔ اور میر سید شریف ۸۱۶ھ میں وفات پاچکے ہیں۔

کتاب خانۂ مولانا آزاد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ایک ترکی دیوان کے قدیم نسخے کا ایک ورق محفوظ ہے۔ لوح (یعنی ۱۱۵) جہانگیر کی تحریر سے مزین ہے اور اس پر بعض امرا کے عرض دیدہ اور مہربں بھی ثبت ہیں۔ f. 115 سے اصل ترکی دیوان شروع ہوتا ہے۔ دیوان بہت خوش خط لکھا ہوا ہے اور ظاہراً اس فن کے کسی ماہر نے اس کی کتابت کی ہے اور خود اسی خوش نویس یا کسی دوسرے فن کار نے حاشیے

(۱) مقالات : ۴۱۲

(۲) حالات اور تصانیف کے لیے دیکھیے : الزرکلی : الأعلام : ۵ : ۱۵۹؛

سرکیس : معجم المطبوعات : ۶۷۸ : GAL ii 289, Suppl ii, 305

(۳) GAL i, 295, Suppl. i, 516

لوح کتاب پر جہانگیر کی تحریر کے اوپر ایک محور مہر ہے جو بڑھی نہیں جاتی اس کے علاوہ اس صفحے پر چھ مہریں اور درج ہیں۔ سب سے نمایاں مہر عنایت خاں شاہجہانی کی ہے جس کے نیچے عنایت خاں کے قلم سے عرض دیدہ کی تاریخ ثبت ہے: ۲۷ جمادی الاول سنہ ۲۱ عرض دیدہ شد۔ عنایت خاں کی مہر سنہ ۱۰۶۸ھ کی کھدی ہوئی ہے۔ اکبری دور کے وزیر منم بیگ کے قلم کی تحریر وسط صفحہ پر درج ہے: «تاریخ ۲۴ شہر جمادی الاول سنہ... تحویل منم بیگ» یہی ہے «عبداللہ خانہ زاد شاہ عالمگیر» کی مہر ہے۔ ایک مہر جو بڑھی نہیں جاتی اس کے اوپر «دویم شہر جمادی الثانی ۱۰۴۹ھ عرض دیدہ شد» کی تحریر ثبت ہے۔ یہیں پر عبداللہ چلیی کا عرض دیدہ لکھا ہوا ملتا ہے اور قریب ہی ۱۳ شعبان ۱۰۶۹ کا لکھا ہوا عرض دیدہ اس کے اوپر ملتا ہے اور محمد حسن شاہجہانی کی مہر ثبت ملتی ہے۔ اس صفحے پر جل قلم سے کتاب کا نمبر «اول اول ۵» درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہی کتاب خانے میں یہ خاصہ اول کی چیز سمجھی جاتی تھی۔ کتاب کے آخری صفحے پر قلیچ خاں اور چند دوسرے امرا کے عرض دیدہ ثبت ملتے ہیں۔ خواجہ عنبر اور سہیل کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان دونوں امرا کی تحویل میں رہ چکی ہے۔ یہ دونوں مشہور مغل کتاب دار ہیں اور ان متعدد مخطوطات پر ان کی تحریریں اب بھی دیکھی جاسکتی ہیں جو ان کی تحویل میں رہ چکی ہیں۔

«مطلو» کے پیش نظر نسخے کا خط ہنہ اور عالمانہ ہے۔ حاشیے پر کسی شرح کے اقتباسات بھی درج ہیں۔ کاتب کا نام سید شریف ہے اور سال کتابت ۸۲۹ ہجری۔

یہاں جیسا کہ صدر یار جنگ نے تحریر فرمایا ہے دوبار جہانگیر نے مفاطلہ کھایا ہے، اس لیے کہ میر سید شریف جرجانی کی وفات ۸۱۶ میں ہوئی ہے گویا یہ نسخہ ان کی وفات کے ۲۳ سال بعد لکھا گیا ہے۔ بقول صدر یار جنگ «کاتب کی ہمنامی نے ان کو میر سید شریف کا

ذخیرۃ حبیب گنج میں »المطول« کا ایک قیمتی نسخہ محفوظ ہے^۱ جو جہانگیر کے کتاب خانے میں رہ چکا ہے اور جس پر جہانگیر کی تحریر اور تیرہ امرا کی مہرین اور متعدد »عرض دیدہ« ثبت ہیں۔ شاہجہانی امرا میں صادق خان، عثمان خان، عالمگیری امرا میں عبداللہ خان قابل ذکر ہیں۔ لوح پر جہانگیر کی تحریر ثبت ہے، کسی غلط کار صحاف نے حاشیہ اس طرح کاٹ دیا ہے کہ ہر سطر میں جہانگیر کی تحریر کے کچھ الفاظ کٹ گئے ہیں۔ تحریر کی ۹ سطریں ہیں جو ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

اللہ اکبر

مطول در علم فصاحت [و بلاغت]

بنخط سید المحققین [و سند]

المدققین میر سید [شریف]

جرجانی ...^۲ [بعد ملا]^۳

حفظہ داخل کتاب خانہ [این نیاز]

مند درگاہ الہی شد سنہ [۱۰ جلوس]

مطابق ۱۰۲۳ ہجری [حررہ^۴]

نور الدین جہانگیر بن

اکبر بادشاہ غازی۔

(۱) نواب صدر یار جنگ مرحوم نے اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان »شاهی کتاب خانوں کی کتابیں کتاب خانہ حبیب گنج میں« ہے اس نسخے پر بھی چند سطریں لکھی ہیں۔ اس میں جہانگیر کی تحریر درج کی ہے اور قوسین میں اپنے تجویز کیے ہوئے الفاظ درج کیے ہیں۔ دیکھیے مقالات شروانی : ۴۱۱

(۲) یہاں ایک لفظ پڑھا نہیں جاتا۔

(۳) جہانگیر نے »ملاحظہ« اس طرح لکھا ہے کہ »ملا« ایک

سطر میں اور »حفظہ« دوسری سطر میں آیا ہے۔

(۴) صدر یار جنگ نے حررہ محمد نور الدین لکھا ہے لیکن جہانگیر

کی کسی تحریر میں »محمد« درج نہیں ملتا۔

ان پر جہانگیر کی تحریر دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ کتابیں مشرق و مغرب میں پھیلی ہوئی ہیں لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے۔ ضرورت ہے کہ ایسی کتابوں کی تلاش جاری رکھی جائے اور انہیں منظر عام پر لائی جائیں۔ فی الحال ان دو مخطوطات کا ذکر کیا جاتا ہے جو جہانگیر کے کتاب خانے کی زینت بن چکی ہیں اور اس کی تحریر سے مزین ہیں اور جامعہ علی گڑھ کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں۔

* * * *

سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد اللہ التفتازانی (۷۱۲ھ - ۷۹۲ھ) بیان و معانی اور منطق کے ائمہ میں شمار کیے جاتے ہیں، وہ خراسان کے ایک شہر تفتازان میں پیدا ہوئے اور سرخس میں انہوں نے اقامت اختیار کی۔ «الشرح المطول» جو زبان پر صرف «المطول» ہو کر رہ گئی ہے درسیات کی مشہور کتاب ہے اور شائد تفتازانی کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور۔ یہ کتاب ہندستان میں ایک زمانے سے درس و تدریس میں رہی ہے اور کثرت سے اس کی شرحیں اور حواشی لکھے گئے ہیں۔

«مفتاح العلوم» للسکاکي کا خلاصہ «تلخیص المفتاح» کے نام سے القزوينی (خطیب جلال الدین ابوالمعالی محمد بن عبدالرحمن بن عمر) متوفی ۷۳۹ھ نے کیا ہے، «الشرح المطول» اس «تلخیص المفتاح» کی شرح ہے جو تفتازانی نے سپرد قلم کی ہے^۱۔ اس کتاب کا بہت قدیم نسخہ ۷۴۹ھ (تصنیف کے ایک سال بعد) کا لکھا ہوا کتب خانہ خدا بخش بانکپور میں موجود ہے^۲ رقم : ۲۱۵۵۔ یہ کتاب ہندستان میں بار بار چھپی ہے۔ طبع لکھنؤ ۱۸۷۸ء، ۱۸۸۹ء، اور طبع بھوپال ۱۳۱۱ھ قابل ذکر ہے۔

(۱) اس کے مختلف شروح و حواشی کے لیے دیکھیے :

حاجی خلیفہ : کشف الظنون ۲ : ۴۰۴ :

Brockelmann, GAL i, 295, Suppl. i, 316
Cat. of the Arabic and Persian Mss. at Bankipore. xx. 167 (۲)

جہانگیر کے کتاب خانے کی دو کتابیں

شہنشاہ جہانگیر کے کتاب خانے کی وسعت اور اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ اسے ورثے میں شہنشاہ اکبر کے شاہی کتاب خانے کی ساری کتابیں ملی تھیں، یہ ذخیرہ اپنی اہمیت اور ندرت کی وجہ سے لاثانی تھا۔ اس سے متعلق اکبر کا ایک مستند سوانح نگار لکھتا ہے:

«اکبر کے کتاب خانے میں اس کی وفات (سنہ ۱۶۰۵ء) کے وقت جب کتابیں شمار ہوئیں تو چوبیس ہزار تین (۲۴۰۰۳) قلمی نسخے خوبصورت جلدوں سے مزین ملے۔ ان مخطوطات کی قیمت ۶۴ لاکھ روپے سے زائد تھی۔ ہر نسخے کی قیمت کا اندازہ ۲۷ اور ۳۰ پونڈ کے درمیان تھی اور پورے کتاب خانے کی قیمت چھ سات لاکھ پونڈ کے درمیان ہوگی»۔

ان کتابوں میں اکبری دربار کے ملک الشعرا فیضی کے کتاب خانے کی وہ منتخب اور نفیس ۴۳۰۰ کتابیں بھی تھیں جو شاعر کی وفات کے بعد شاہی کتاب خانے میں منتقل ہوئی تھی۔ اکبری عہد کی جمع شدہ کتابوں پر مستزاد وہ مخطوطات اور نقائش ہیں جو جہانگیر نے خود جمع کی تھیں یا اسے بطور نذر پیش ہوئی تھیں۔

جہانگیر کے عہد میں شاہی کتاب خانے کی کتابوں کی تعداد کیا تھی اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن ظاہر ہے کہ ان کی تعداد پچیس ہزار سے بہت زیادہ رہی ہوگی۔ قیاس ہے کہ سب کتابیں نہیں تو وہ بیشتر کتابیں جہانگیر کی تحریر سے مزین ہوں گی جو اس نے خود حاصل کیں یا اسے پیش ہوئیں۔ اس لیے کہ اس کا معمول تھا کہ جب کوئی اہم کتاب اس کے کتاب خانے میں داخل ہوتی تو وہ اس پر کتاب خانے میں داخل ہونے کی تاریخ اپنے قلم سے ثبت کر دیتا۔ اب ان کتابوں میں جو جہانگیر کے کتاب خانے میں رہ چکی ہیں چند ہی کتابیں باقی بچ گئی ہیں،

(۱) ابوالفضل: آئین اکبری ۱: ۴۹۱؛

الہیاتی فیکلٹی کی فہرست بھی ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی جس کی وجہ سے اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکا۔ علاوہ بری محمد زاہد الکوثری نے اپنی کتاب «صفحات البرہان علی صفحات المدوان»^۱ میں ابن تیمیہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے :

« فلیقم احدکم بطبع کتابہ فی نقض تأسیس التقدیس

للرازی من غیر حذف شیء ولا تصرف فیہ »^۲

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوثری نے خود «نقض التأسیس» کے کسی مخطوطے کا مطالعہ کیا ہے اور جہاں تک قیاس کیا جاسکا ہے کوثری کو یہ کتاب مصر، شام یا ترکی کے کسی کتب خانے میں ملی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ «یان تلہیس» کے دو نسخے نو یقینی طور سے معلوم ہیں ایک علی گڑھ میں اور دوسرا ایڈن میں اور ممکن ہے کہ دو نسخے اور موجود ہوں ایک ترکی میں اور دوسرا مصر، شام یا ترکی ہی کے کسی اور کتب خانے میں۔ سردست اس سے زیادہ کہا ممکن نہیں۔

[۱۵ • ۱۹۶۷ م]

() نشرہ حسام الدین القدسی، دمشق، مطبعة النرقی ۱۳۸۸ھ

(۲) صفحات ص ۲۱

نہ ہونے سے چلتا ہے۔ مثال کے طور پر »فیأخذ« اور »من صودة« کے الفاظ جو بالترتیب ورق ۸۷ ب اور ۸۸ ب کے حاشیے پر بطور ترک لکھے ہوئے ہیں ورق ۸۸ الف اور ۸۹ الف کے پہلے لفظ سے مطابقت نہیں رکھتے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ورق ۸۷ ب اور ۸۸ ب کے بعد کچھ اوراق غائب ہیں اور یہ پتہ چلانے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان دونوں جگہوں سے کتنے ورق غائب ہوئے ہیں۔ بعض جگہ ترک کو بالقصد مٹادیا گیا ہے۔ غالباً یہ چھپانے کے لیے کہ اس مقام سے اوراق غائب ہیں۔

مخطوطے کے دوسرے نسخے

»بیان تلیس« کے نام سے بروکلن کے یہاں کسی کتاب کا ذکر نہیں ملتا، البتہ »نقض تأسیس الجمعۃ« کے نام سے ابن تیمیہ کی ایک تصنیف کے ایک مخطوطے کا پتہ بروکلن نے لیڈن کے کتب خانہ میں دیا ہے^۱ اور یہ بتایا ہے کہ یہ رازی کی کسی کتاب کا رد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ »نقض تأسیس الجمعۃ« ایک دوسرے نام سے »بیان تأسیس« ہی کا ایک نسخہ ہے۔ »نقض تأسیس« کے اس نسخے کا ذکر P. Voorhoever کی مرتب کردہ فہرست مخطوطات عربیہ مخروئہ کتب خانۃ لیڈن میں بھی موجود ہے^۲۔ یہ فہرست تشریحی نہیں اور نہ تشریحی فہرست دستیاب ہو سکی۔ جس کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ »نقض تأسیس« کا یہ نسخہ مکمل ہے یا نہیں »نقض تأسیس« ہی کے زیر عنوان بروکلن نے الہیاتی فیکلٹی کی فہرست کتب مرتب کردہ قوام الدین کے حوالے سے ابن تیمیہ کے ایک مخطوطے کی نشاندہی کی ہے جس کا نام »رد الجمعۃ والزنادقة« ہے بروکلن کو خود اس بارے میں تامل ہے کہ یہ »رد الجمعۃ« اور »نقض التأسیس« دونوں ایک ہی کتاب کے دو مختلف نام ہیں یا یہ دو مختلف کتابیں ہیں۔

(۱) نکلہ ۲ : ۱۲۲ رقم ۷۸

النفس : الرابع في لفظ الصمد : الخامس في لفظ القاء :

السادس في لفظ النور : السابع في الحجاب : الثامن في القرب :

اس کی تائید کہ یہ نسخہ نامکمل ہے اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام رازی کی کتاب «تأسیس» علاوہ اس مواد کے جو مذکورہ ۲۶ صفحات میں پایا جاتا ہے اور جس پر ابن تیمیہ کی تنقید اس نسخے میں ملتی ہے اپنے اندر مزید ایسے خیالات و نظریات رکھتی ہے جو ابن تیمیہ کے نقطہ نظر سے کہیں زیادہ قابل اعتراض ہیں۔ مثال کے طور پر وہ اصول جو یحیٰ و نزول (اساس ص ۱۲۴) تجلی و ظہور (اساس ص ۱۲۸)، وجہ (اساس ص ۱۴۱)، عین (اساس ۱۴۸)، نفس (اساس ۱۵۰)، بد (اساس ص ۱۵۱)، قبضہ (اساس ۱۵۹)، کف (اساس ۱۶۴)، امانل (اساس ۱۶۹)، جنب (اساس ۱۷۰)، ساق (اساس ۱۷۰)، ضحک (اساس ۱۷۵) اور ان کو خدا سے منسوب کرنے سے بحث کرنی میں یا جن میں آیات کو محکمات یا مشابہات قرار دینے کے اصولوں پر گفتگو کی ہے یا جو خدا کے بارے میں جسم و جہت کے انتساب سے متعلق ہیں۔ یہ سارے موضوعات ابن تیمیہ کے محبوب کلامی موضوعات میں سے ہیں اور ان پر بحث و گفتگو ان کی دینی فکر کے اساس اجزا میں سے ہے۔ ابن عبدالہادی نے اس کتاب کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے بنیادی اور اہم مباحث کو ابن تیمیہ نے نظر انداز نہ کیا ہوگا۔

چنانچہ علی گڑھ کا یہ نسخہ ناقص الاول و الآخر معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں درمیان میں مختلف مقامات سے بھی اس کے اوراق غائب ہیں۔ اوراق کے نمبر جیسا کہ پہلے بتایا گیا اصل کاتب نے تو ڈالے نہیں ہیں۔ بعد میں کسی نے پینل سے لکھ دیے ہیں اور غائب شدہ اوراق کا یہ صرف ترک (اگلے ورق کا پہلا لفظ جسے پچھلے ورق کے اختتام پر حاشیہ میں لکھا جاتا ہے) کے اگلے ورق کے پہلے لفظ سے مطابق

ہوجاتی ہیں مثال کے طور «واقعة صريح المقول لصحيح المنقول» وغیرہ لیکن مخطوطے کی اخیری عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ مخطوطہ نامکمل اور ناقص الآخر ہے۔

اس کے علاوہ مخطوطے کے متعدد مقامات سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ان امور پر آگے چل کر گفتگو کرے گا مثلاً ورق ۳۱ ب پر ہے «وستکلم ان شاء الله علی ما ذکرہ الفزالی وغیرہ اذا تکلمنا علی ما ذکرہ الرازی فی الفرق بین مایؤول وما لا یؤول» یا ورق ۵۵ ب پر آتا ہے «ستکلم ان شاء الله تعالی علی ما ذکرہ من القانون» لیکن زیر نظر مخطوطے میں اس طرح کے امور پر بعد میں کہی گفتگو نہیں ملتی۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مخطوطہ نامکمل ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ بتایا گیا کتاب چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی اور اس ضخامت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مکمل «تأسیس» پر تنقید ہوگی مگر ۲۲۴ اوراق کا علی گزہ کا یہ نسخہ امام رازی کی «تأسیس التفتیس» کے صرف ۲۶ صفحات کی تنقید پر مشتمل ہے اور اس طرح «تأسیس» کی «القسم الثانی» کے ایک مختصر حصے یعنی مقدمہ اور پہلی اہم فصول کی تردید و تنقید ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے :

القسم الثانی : المقدمة فی التأویل : الفصل الاول فی اثبات

لفظ الصورة : الثانی فی لفظ الشخص : الثالث فی لفظ

(۱) اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابن تیمیہ کی اکثر مطبوعہ کتابیں «الکواکب الندری» سے نقل کر کے چھاپی گئی ہیں۔ «الکواکب» اگرچہ «مسند احمد» کی ابواب البخاری کے نمونے پر ایک تبویب جدید ہے جو ایک جنیبی عالم معروف بہ علی بن حسین بن زکون (م ۵۸۳۷) کی کوششوں کا نتیجہ ہے مگر مصنف نے اس کتاب میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کی متعدد کتابوں کو پورا پورا نقل کر دیا ہے «الکواکب» ۱۲۵ جلدوں میں تھی جن میں ۴۴ جلدیں اب بھی دارالکتب الظاہریۃ دمشق اور دارالکتب المصریۃ قاہرہ میں محفوظ ہیں (حیات امام ابن تیمیہ ص ۸۰۳)۔

التأسيس» الذى وضعه «ابو عبد الله الرازى» فى شرح
الصفات الخيرية»^۱

ابن تیمیہ نے اس کتاب کا ذکر «بیان تلخیص الجہمیۃ فی تأسیس بدعہم
الکلامیۃ» کے نام سے کئی جگہ کیا ہے مثلاً التسمیۃ «۱» میں ص ۲۴،
۱۹۲، ۱۹۳، ۲۲۳ اور ۲۵۵ پر اور «تفسیر سورة الإحلاص»^۲ میں ص ۱۱۴ پر۔
چنانچہ اب یہ بات دو ٹوک طریقے سے کہی جاسکتی ہے کہ زیر
نظر مخطوطہ امام ابن تیمیہ کی کتاب «بیان تلخیص الجہمیۃ فی تأسیس بدعہم
الکلامیۃ» کا ایک نسخہ ہے۔ یہ کتاب چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی۔
ابن عبدالحادی نے اس کتاب کی بہت تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ
بیش بہ کتاب اپنی نظیر آپ ہے۔ اُن کا کہا ہے کہ اس نسخہ نے اس میں
جہمیہ کے تمام اسرار کی پردہ دری کر کے انہیں بالکل بے نقاب کر دیا ہے۔
اس کی اہمیت کا یہ عالم ہے کہ اگر اس کیے حصول کے لیے چین کا
سفر بھی کرنا پڑے تو سمجھنا چاہیے کہ رائیگاں نہیں^۳۔

نسخۃ علیگزہ

«بیان تلخیص» کا زیر نظر مخطوطہ کتاب کا مکمل نسخہ معلوم
نہیں ہوا۔ مخطوطہ اچانک بغیر کسی تمہید یا مقدمے کے شروع ہو جاتا
ہے لیکن صرف اتنی بات سے یہ نتیجہ نکال لینا درست نہیں ہوگا کہ یہ
مخطوطہ ناقص الاول ہے کیونکہ ابن تیمیہ کی اکثر کتابیں اسی طرح شروع

(۱) الرسالة التسمیۃ فی مجموعة الفتاوی لان تیمیہ : ۵ : ۷۲، نیز

دیکھیے ابن تیمیہ کے شاگرد ابن عبدالحادی کی کتاب «المقود الدریۃ» ص ۲۸۔
اس کتاب کا نام عطاء اللہ حنیف بھوجیانی نے «حیات ابن تیمیہ» میں
(مر ذکرہ) ص ۸۳۳ پر کتاب نمبر ۳۳ بسلسلہ آئب عقائد و کلام دیا ہے۔

(۲) المطبعة الحسینیۃ، مصر ۱۳۲۴ھ۔

(۳) ابن عبدالحادی : المقود الدریۃ ص ۲۸

» تاسیس التقدیس « کے مطبوعہ نسخے (أساس التقدیس) کا مقابلہ اس بات کو پورے طور پر واضح کرتا ہے ۔ چند مثالیں کافی ہوں گی ۔
 ا۔ مخطوطے کی ابتدائی عبارت جو ۲ الف پر ہے » فی تأویل المنشاہات فی الأخبار والآیات و الکلام فیہ مرتب علی مقدمة و فصول « أساس التقدیس » مطبوعہ کے ص ۹۸ پر ملتی ہے ۔

ب۔ مخطوطے کے ورق ۳ الف کی عبارت » اما المقدمة فی اثبات ان جمیع فقی الاسلام مقرون بانہ لا بد من التأویل فی بعض ظواهر القرآن و الاخبار « کہ » أساس « کے ص ۹۸ تا ص ۹۹ پر دیکھا جاسکتا ہے ۔

ج۔ مخطوطے کے ورق ۳ الف پر ابن تیمیہ نے کہا ہے » ثم ذکر تسعة عشر وجها بعد ما ذکر من لصوص الداعة علی نفی الجسم فی الموضعین « یہ اُنیسویں وجوہ » أساس « کے صفحات ۹۹ تا ۱۰۳ پر موجود ہیں ۔

د۔ » أساس « ص ۹ کی عبارت » الوجه الثانی ... وکل ذلك تأویل « اور اس پر رد مخطوطے کے ورق ۸ ب پر ملتا ہے ۔

پیش کردہ امور کے بعد اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ یہ مخطوطہ امام رازی کی کتاب » تاسیس التقدیس « کا وہ تفصیلی رد ہے جو ابن تیمیہ کے قلم سے نکلا ۔ اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جن الفاظ کو چھیل کر » قال المواف فی « کے الفاظ مخطوطے میں ثبت کیے گئے وہ » قال الرازی « نہ ہے ۔

مخطوطے کا نام

یہ بات البتہ باقی رہ جاتی ہے کہ اس کتاب کا نام کیا ہے ۔ ابن تیمیہ ہی کی دوسری تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی کی » تاسیس « کے رد میں جو کتاب انہوں نے لکھی اس کا نام » بیان تلبیس الجہمیۃ فی تاسیس بدعہم الکلامیۃ « یا » تغلیص التلبیس من کتاب التاسیس « ہے جیسا کہ ذیل کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے :

» قد اوضحنا ذلك فی « بیان تلبیس الجہمیۃ فی تاسیس بدعہم

الکلامیۃ « و یسمی ایضاً » تغلیص التلبیس من کتاب

اور طرز بحث میں فرق کر سکتا ہے وہ اس بات کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ کتاب البغدادی کی نہیں ابن تیمیہ کی چمکدہ قلم ہے۔

مخطوطے کے تفصیلی مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب امام رازی کی تصنیف «تأسیس التقدیس» کا مفصل رد ہے۔ ذیل میں پیش کردہ امور اس بات کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ابن تیمیہ بار بار «قال الرازی» کہ کر امام رازی کے اصل الفاظ نقل کرتے ہیں پھر ان کے خیالات کی تردید کرتے ہیں مثلاً دیکھیے : الف : ۸ : ب : ۱۷ : ب : ۱۹ : الف : ۲۱ : الف : ۲۶ : الف : ۲۷ : ب : ۲۹ : الف : ۲۹ : ب : ۳۰ : ب : ۳۰ : ب : ۳۸ : ب : ۴۷ : الف : ۶۷ : ب : ۵۲ : الف : ۵۳ : ب : ۸۰ : الف : وغیرہ ان سب مقامات پر «قال الرازی» کے الفاظ موجود ہیں۔

(۲) امام رازی اور ان کی تصنیف کا ذکر کہیں اشارۃً کیا گیا ہے مثلاً : ۱۳ الف پر «واما کلام المؤسس» : ۵۵ ب پر «وهذا المؤسس قد اعترف» : ۵۸ ب پر «فما ذکره هذا المؤسس و امثاله من التأویلات» : ۶۰ ب پر «بما ذکره المؤسس»

اور کہیں صراحۃً مثلاً : ۳۱ ب پر «وستنکلم علیہ ان شاء اللہ جل ما ذکرہ الفزالی وغیرہ اذا نکلما علی ما ذکرہ الرازی فی الفرقین مانہول وما لا یؤول» : یا ۱۰۷ الف پر «قال الرازی فی تأسیسہ»

(۲) ابن تیمیہ نے ہر جگہ «تأسیس» کی مکمل عبارت نقل کر کے بعد اس کی تردید کے لیے قلم اٹھایا ہے۔ زیر نظر مخطوطے اور

(۱) یہ کتاب مصر سے «أساس التقدیس» کے نام سے چھپی ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الطنون میں اس کا نام «تأسیس التقدیس» دیا ہے اور یہی نام اپنی معنویت کے اعتبار سے زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ابن تیمیہ کے زمانے میں بھی یہ کتاب «تأسیس» ہی کے نام سے مشہور تھی۔

مشہور ہیں^۱ ابن تیمیہ کی یہ عادت ہے کہ وہ کسی مسئلے پر لکھتے وقت کثرت سے اپنی اُن دوسری کتابوں کا حوالہ دیتے چلے جاتے ہیں جن میں انھوں نے اس مسئلے پر تفصیل بحث کی ہے۔ چنانچہ »جواب الاعتراضات« کے حوالے اُن کی دوسری کتابوں میں بھی ملتے ہیں مثلاً رسالہ »التعینۃ« میں لکھتے ہیں :

»وقد اجبت فی مسئلة القرآن و الحرف و الصوت و ما وقع فی ذلک من النزاع و الاضطراب فی «جواب الفتا الدمشقیة» و فصلت القول فیها و فی مسئلة العرش و یتنه ؛ و كذلك فی «جواب الفتا المصرية» و قد یتنه و فصلته»^۲

دوسری جگہ اسی رسالہ تسعینیہ میں رقم طراز ہیں :

»وقد کتبت جملا من الکلام فی ذلک فی «جواب الاعتراضات المصرية علی الفتا الحمویة»^۳

یہ امور فیصلہ کن طریقے سے یہ متعین کر دیتے ہیں کہ زیر بحث مخطوطہ عبدالقادر البغدادی کی کتاب »تأویل المتشابہات« کا نہیں بلکہ ابن تیمیہ کی کسی تصنیف کا نسخہ ہے۔ مزید برآں جو شخص ابن تیمیہ کے اسلوب تحریر کا ادا شناس ہے اور جو البغدادی اور ابن تیمیہ کے انداز بیان

(۱) ابن تیمیہ کی تصانیف کی ایک نہایت مفصل فہرست محمد عطاء اللہ حنیف ہوجانی نے »حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ« کے ضمیمے میں دی ہے۔ یہ کتاب شیخ محمد ابو زہرہ کی کتاب »ابن تیمیہ: حیاته وعصره«، آراؤہ و فقہ« کا اردو ترجمہ ہے جو رئیس احمد جعفری کے قلم سے نکلا ہے۔ اور اسے المکتبة السلفية شیش محل روڈ لاہور نے ۱۹۶۱ء میں شائع کیا ہے۔ مذکورہ فہرست اس کتاب کے ص ۸۰۸ سے ص ۸۳۵ تک پھیلی ہوئی ہے۔

(۲) الرسالة التسعینیة فی مجموعة الفتاوی لاین تیمیہ ۵ : ۳۰ - ۳۱

(۳) ایضاً ۵ : ۳۱

مخطوطے کی شناخت

امام رازی اور شیخ اکبر کے حوالوں سے یہ بات نو یقینی طور سے معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ مخطوطہ جس کتاب کا نسخہ ہے اس کا زمانہ تصنیف ان دونوں حضرات کے زمانے سے متاخر ہے۔ یہ کتاب کون سی ہے اس سلسلے میں متن کتاب سے خود وہ نمائی ملتی ہے۔ مصنف نے تائیل کے صحیح مفہوم کو پیش کرتے ہوئے ورق ۲ ب پر لکھا ہے :

« وقد بطلنا الكلام في ذلك في القواعد و غيرها »

ورق ۳ ب پر پھر یہ عبارت سامنے آتی ہے :

« كما نكلما على ذلك في جواب الاعتراضات المصرية »

على الفتيا الحموية و في غير هذا »

ورق ۳۲ ب پر ملتا ہے کہ ہم نے اس مسئلے پر « الاحوة المصرية » میں فصل کلام کیا ہے ۔

یہ بات بہر حال یقینی طور پر معلوم ہے کہ «فتویٰ الحمویہ» کے مصنف امام «ابن تیمیہ» ہیں۔ امام ابن تیمیہ اور ان کے معاصر علماء میں دو کشمکش عقائد کے بارے میں ہوئی وہ امام صاحب کے اس رسالے سے شروع ہوئی ہے جو ۶۹۸ھ میں انہوں سے اہل حدادہ کے مسائل میں تحریر کیا تھا اور جو اس استفتاء کا مفصل جواب ہے جو حدادہ سے ان کے پاس آیا تھا۔ یہ رسالہ «فتویٰ الحمویہ» کے عنوان سے ممدون میں امرتسر میں چھپا اور مصر سے ابن تیمیہ کے «مجموعة الرسائل النکری» میں ص ۴۱۴-۴۷۵ جزء اول میں «العقيدة الحموية النکری» کے نام سے شائع ہوا۔ اس رسالے پر علماء مصر نے سخت اعتراضات کیے چنانچہ اس نتیجہ نے چار جلدوں میں ان اعتراضات کا مفصل جواب لکھا اور اس سے وہ کتاب ہے جس کا نام «جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية» ہے اور جس کا حوالہ ہمیں زیر بحث مخطوطے میں ملتا ہے جہاں اوپر مذکور کیا۔ «القواعد» یا «القاعدة» کے نام سے بھی ابن تیمیہ کی متعدد تصانیف

(۳) مخطوطے کی آخری سطریں » صاحب الفصوص « کا حوالہ اپنے اندر رکھتی ہیں۔ اور یہ » صاحب الفصوص « شیخ اکبر عی الدین ابن عربی صاحب » فصوص الحکم « کے علاوہ اور کوئی نہیں ہیں جن کی وفات ۶۳۸ ھ میں ہوئی ۔

(۴) مخطوطے میں متعدد حوالے امام الحرمین الجونی (م ۴۷۸) ، امام غزالی (م ۵۰۵) اور امام رازی (م ۶۰۶ ھ) کے ملتے ہیں ۔

مذکورہ امور کے پیش نظر اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا کہ ۳۷۵ ھ میں اس کتاب کا ، جس کا یہ مخطوطہ ہے ، کوئی وجود کسی طرح ممکن ہی نہیں اور مخطوطے کی لوح پر کتاب کا نام نیز ورق ۱۳ (الف) کی عبارت جو » احمد بن یوسف « کے نام سے ملتی ہے صریحی جمل جو جان بوجہ کر کسی مقصد کے پیش نظر عمل میں لایا گیا ہے ۔ اور یہ مقصد بظاہر اس کے علاوہ کچھ نہیں معلوم ہوتا کہ سجان اللہ خاں مرحوم کو جنہیں نادر کتابیں جمع کرنے کا شوق تھا اور جو رئیس آدمی ہونے کی وجہ سے اس طرح کی کتابوں کو گراں قدر معاوضے کے دریغے حاصل کرنے کی استطاعت بھی رکھتے تھے ، فریب دے کر بہ باور کرانا تھا کہ مخطوطہ نہایت قدیم ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس طرح اس کی کافی قیمت وصول کی گئی ہو ۔ بعد میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری نے اس ذخیرہ کو حاصل کر کے جس فہرست نگار کے سپرد اسے کیا وہ بھی اسی فریب کا شکار ہو گیا ۔ اس طرح یہ نسخہ اُن دسیہ کاریوں کا بڑا اچھا نمونہ پیش کرتا ہے جو مخطوطات کے سلسلے میں مختلف سطحوں پر عمل میں لائی جاتی ہیں ۔ یہ مخطوطہ جہاں ان حضرات کے زعم باطل کی پردہ دری کرتا ہے جو مخطوطات کی فہرست نگاری یا ان کی شناخت وغیرہ کو محردی کے پیشے کے عائل قرار دیتے ہیں وہیں یہ بھی بتاتا ہے کہ علمی تحقیق کا کم از کم ایکہ جزء ایسا ضرور ہے جس کا وجود فہرست نگاروں کی غلط فہمی یا غلط فہمانی کا دھین منت ہے ۔

مذکورۃ الصدر تینوں عبارتوں کو ذخیرۃ سجان اللہ کے فہرست نگار نے بغیر مزید تحقیق و تفحص کے صحیح تسلیم کر لیا اور یہ نتیجہ نکالا کہ یہ «تأویل المتشابهات» نام کی کسی کتاب کا نسخہ ہے اور ۲۷۵ء سے پہلے لکھا جا چکا ہے۔ باقی کام آسان تھا۔ حاجی خلیفہ کی «کشف الظنون» میں «تأویل المتشابهات» کے نام سے عبدالقادر البغدادی کی ایک کتاب ملتی ہے اور ظاہر ہے کہ البغدادی ۴۷۵ء میں زندہ تھے اس لیے وہی اس کے مصنف ہو سکے ہیں۔ بروکلمن، جسے لامعائے کتب خانوں کی مہرسوں پر اعتماد کرنا پڑا، اس کے علاوہ اور کیا کر سکتا تھا کہ ذخیرۃ سجان اللہ کی مطبوعہ فہرست کے حوالے سے اس اطلاع کو اپنی کتاب میں درج کر دے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قطعاً بے بنیاد بات پوری علمی دنیا میں حقیقت کے طور پر رواج پا گئی۔

یہ بات کہ فہرست نگار سے کھلی ہوئی غلطی سرزد ہوئی مندرجہ ذیل حقائق سے ثابت ہوتی ہے :

(۱) غلطیوں کا نام جو سرورق پر لکھا ہوا ہے وہ متن کی کتابت کرنے والے دونوں شخصوں کے علاوہ کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ اس کی روشنائی بھی متن کی روشنائی سے مختلف اور رنگ میں پھیکی ہے۔ یہ دونوں باتیں اسی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ غلطیوں کا نام بعد میں درج کیا گیا ہے۔

(۲) متن کی ابتدائی عبارت جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں کافی دلچسپ ہے۔ یہ بات سرسری نظر ہی میں معلوم ہو جاتی ہے کہ اس عبارت میں «قال المؤلف فی» کے الفاظ متن کے اصل کتب کے ساتھ کہے نہیں بلکہ کسی دوسرے کے لکھے ہوئے ہیں اور کچھ الفاظ کو چھیل کر متن میں ثبت کیے گئے ہیں۔ یہ الفاظ اسی روشنائی اور طرز تحریر میں ہیں جس میں ورق ۱۲ الف کی حاشیے کی عبارت «احمد بن یوسف» کے نام سے لکھی ہوئی ملتی ہے۔

ذخیرۃ سبحان اللہ کی عرولہ بالا فہرست کے حوالے سے »تأویل المتشابهات« کے صرف اسی نسخے کا ذکر کیا ہے^۱۔ ابھی تک اس کتاب کا کوئی دوسرا نسخہ راقم کے علم میں نہیں آسکا ہے۔

یہ لکھتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ مذکورہ مخطوطے کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ نہ »تأویل المتشابهات« کا نسخہ ہے اور نہ اس کی تصنیف سے عبدالقادر البغدادی کو کوئی واسطہ۔ اس کا مفاد یہ ہوا کہ البغدادی کی »تأویل المتشابهات« کا کوئی نسخہ اس وقت دنیا میں موجود نہیں یا کم از کم طبعی دنیا کو اس کے وجود کی خبر نہیں۔

یہ مخطوطہ البغدادی کی »تأویل المتشابهات« کے نام سے کیسے مشہور ہو گیا، اس کے بارے میں قیاس یہ ہے کہ ذخیرۃ سبحان اللہ کے فہرست نگار کو مخطوطے کے سرورق کی عبارت^۲، اس کے متن کی ابتدائی عبارت^۳ اور اس عبارت سے جو ورق ۱۳ الف کے حاشیے پر لکھی ہوئی ہے مقابلہ ہو گیا۔ حاشیہ مذکورہ کی عبارت جو جلی قلم سے لکھی ہوئی ہے یہ ہے :

»من قرأ فی هذا الكتاب وهو العبد الفقير الى ربه احمد بن يوسف الدماصی^۴ غفر وقابل به نسخه التي نقلها منه بخطه سادس محرم الحرام سنة خمس و سبعين و ثلثمائة من الهجرة النبوية«

جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی احمد بن یوسف نے اس نسخے کا نہ صرف مطالعہ کیا بلکہ اسے نقل کیا اور منقولہ نسخے کو اس اصل نسخے سے مقابلہ بھی کیا۔ اور یہ کام ۶ محرم ۳۷۵ھ کو سرانجام پایا۔

مذکورہ عبارت دراصل تسلسل ہے اس عبارت کا جو ورق ۱۲ ب سے شروع ہوئی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں :

»الحمد لله الذي هدانا لهذا وجعل العلم شرفا به و هو ربيع للمؤمن و شفا لقلبه لعباده المتقين و شرح صدورهم«

ہے۔ ہر ورق کے خاتمے پر حاشیے میں اگلے ورق کا پہلا لفظ بنی ترکی بالانتزام لکھا ہوا ملتا ہے لیکن کہیں کاتب کے ہاتھ کا اور کہیں دوسرے خط میں۔ کسی نا معلوم شخص نے اصل سے مقابلہ کر کے اس مخطوطے کی تصحیح بھی کی ہے۔ اس طرح کی تصحیحات اور حواشی روی نستعلیق میں ملتے ہیں۔ مخطوطے سے اس طرح کی کوئی اطلاع فراہم نہیں ہوتی کہ یہ نسخہ کب اور کہاں لکھا گیا، کس نسخے سے نقل کیا گیا، اور نہ کاتب اور مصحح کا کچھ حال کہتا ہے۔

مخطوطے کا نام سرورق پر (۱ الف) جل قلم سے خط شکست میں، مخطوطے کی روشنائی سے مختلف روشنائی میں اور متن کے کاتبوں کے خط سے مختلف خط میں اس طرح دیا ہوا ہے :

« ۷۸۶ کتاب تاویل المشاہدات فی الاخبار والآیات /

دستخط نامعلوم »

متن ورق (۱ ب) سے شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی سطریں یہ ہیں :

« بسم الله الرحمن الرحيم . . . (۲) وما توفیقی الا بالله
فصل قال قال المؤلف فی هذا الكتاب فی تاویل المشاہدات
فی الاخبار و الآیات . . . (۳) الکلام فیہ مرتب علی
مقدمة و فصول فیقال . . . »

یہ مخطوطہ ورق ۲۲۴ (الف) پر ان الفاظ پر ختم ہو جاتا ہے :

« . . . ومشاہدتکم لهم اقرب من مشاہدة النصارى لهم
ولهذا کان یقول صاحب الفصوص ان النصارى انما کفروا
لانهم خصصوا اذ عنده جمیع الموجودات فی منزلة مانقوله
النصارى فی المسیح علیہ السلام »

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً البغدادی کی کتاب « تاویل المشاہدات » کا صرف یہی نسخہ دنیا میں موجود ہے۔ بروکلن نے اپنی (۱:۱۱) کے نکلے میں

(۱) تاویل المشاہدات ورق ۶ ب

(۲) و (۳) بیاض فی الأصل

ابن تیمیہ کی تصنیف کا ایک نادر مخطوطہ

جناب فضل الرحمن*

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے مولانا آزاد لائبریری میں ذخیرۂ سبحان اللہ میں ایک مخطوطہ ہے جس کا نام ذخیرے کی مطبوعہ فہرست میں "تأویل المتشابهات والأخبار" اور مصنف کا نام عبدالقادر البغدادی^۱ (م ۴۳۹ھ) دیا ہوا ہے جو "الفرق بین الفرق" اور "اصول الدین" کے مصنف اور مشہور متکلم ہیں۔ اس مخطوطے کا نمبر ذخیرے کی محمولہ بالا فہرست^۲ میں "تفسیر عربی ۱۱۲ ۳۹۷ ۱۴" دیا ہوا ہے۔ مخطوطہ ۱۹ × ۲۵.۵ سم / ۱۳.۰ × ۱۹.۰ سم (حوض) کی تقطیع کے ۲۲۴ اوراق پر مشتمل ہے اور خط نسخ میں لکھا ہوا ہے۔ خط پختہ اور عالمانہ ہے اور حروف پر نقطے صرف کہیں کہیں دیے گئے ہیں جس کی بنا پر پڑھنے میں کچھ دقت ہوتی ہے۔ ورق ۲۲۰ سے اخیر تک کسی دوسرے کاتب نے خوشما خط نسخ میں لکھا ہے اور نہ صرف نقطے پابندی سے لگائے ہیں بلکہ حرکات کو بھر ضبط کیا ہے۔ کاغذ پرانا ہے اور اکثر جگہ کرم خوردہ لیکن متن بخوبی پڑھا جا سکتا ہے، روشنائی گہرے سیاہ رنگ کی

(*) فضل الرحمن لکچرر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

(۱) ابو منصور عبدالقادر بن طاهر بن محمد بن عبداللہ البغدادی التیمی السفرائینی، مختلف فنون کے ماہر، علم کلام کے امام، اپنے زمانے میں چولی کے علما میں تھے۔ بغداد میں پیدا ہوئے وہیں نشوونما پائی، خراسان گئے پھر نیشاپور رہ پڑے۔ ترکمانوں کے فتنے میں نیشاپور کو بھی چھوڑ دیا۔ اسفرائین میں وفات ہوئی۔ خوشحال لوگوں میں تھے حالات کے لیے دیکھیے: وفیات الأعیان ۱: ۲۹۸؛ طبقات الشافعیۃ للسبکی ۳: ۲۳۸، فوات الوفيات ۱: ۲۹۸؛ تبیین کذب المفتری ۲۵۳؛ مفتاح السعادة ۲: ۱۸۵؛ انباء الرواة ۲: ۱۸۵، بروکلن ۱: ۴۸۲، تکملہ ۱: ۶۶۶؛ اور الأعلام ۴: ۷۳۔

(۲) سید کامل حسین۔ فہرست نسخ قلمی سجان اللہ کلکشن

مسلم یونیورسٹی (علی گڑھ ۱۹۳۰) ص ۹۵

ملنا چاہئے حیرت ہے کہ تصحیفات کی ان متعدد شکلوں میں دستور الافاضل کی بیان کی ہوئی شکل »وسولک« یا »وشولک« کو کوئی جگہ نہ ملی۔ یہ ایسی فاحش غلطی تھی کہ اس کا ارتکاب کسی متاخر فرہنگ نویس نے بھی نہ کیا۔ اگرچہ قطعی طور پر تو نہیں کہا جاسکتا کہ صاحب دستور کی غلط فہمی کی بنیاد کیا تھی، مگر چونکہ اس کے پیش نظر فرہنگ قواس نہیں، اور اس کے علاوہ کوئی دوسری قدیم فرہنگ جس میں یہ لفظ شامل ہو، موجود نہیں (فرس اور صحاح سے یہ لفظ خارج ہے) اس بنا پر اس غلط فہمی کی بنیاد فرہنگ قواس ہی کی عبارت کی غلط خوانی ہوگی۔ لیکن ہمارے نسخے میں »سیک« و »سیلک« ہے اگر »سیلک« کے بجائے »سولک« ہوتا تو پھر ہمارے قیاس کی بنیاد پختہ تر ہوجاتی۔ پھر یہی امکان اس بات کا ہے کہ قواس کے کسی نسخے میں »سیک« و »سولک« رہا ہوگا اور اسی ضرے کے واو عاطفہ کو صاحب دستور نے جزو کلمہ قرار دیا ہوگا۔ اس طرح سیک کو سین کے ذیل میں اور وسولک کو واو کے تحت بمعنی زردی کشت درج کر دیا گیا۔ فارسی فرہنگوں میں سے یہ چند لفظ یہاں پیش کر دیے گئے ہیں۔ یہ بطور نمونے کے ہیں ان کی تعداد پنکڑوں سے متجاوز ہوگی، حنکے تفصیلی جائزے کے لیے جلدیں درکار ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مواد کی قلت کی وجہ سے ہم اپنے نتیجے پر پوری طرح مطمئن ہیں لیکن جو کچھ نشان دہی ہوجائے وہ بھی غنیمت ہے، ممکن ہے تحقیق کا قدم آگے بڑھے تو اور فرہنگیں مکشوف ہوجائیں اور یہ سودمند کم بڑے اطمینان اور وثوق کے ساتھ آگے بڑھایا جاسکے۔

اس گزارش کا مقصد ان خطوط کی نشان دہی ہے جن پر چل کر ہم اپنی فرہنگوں پر اصولی طور سے نقد و تبصرہ کر سکیں گے۔ فارسی و منگولی کے سلسلے میں کام کم ہوا ہے اس بنا پر ہی اس کی ضرورت نہیں، اس کام کو شروع کر دیا جائے۔ میں امید کرتا ہوں کہ ہمارے رضا اس اہم ضرورت کا احساس کر کے فرہنگ نویسی کے تنقیدی حائزے کی طرف توجہ فرمائیں گے۔

[۱۹۶۷ء، ۱۹۶۸ء]

میں » گل « کو شامل کر کے ان دونوں کے الگ الگ معنی صرف » تر و خشک « لکھ دئے ہیں۔ یہ نہایت فاحش غلطی ہے جس کو کسی معمولی درجے کے مولف کی طرف منسوب کرنا ہے، صاحب دستور تو مشہور مصنف ہے۔ لیکن اس غلطی کے تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ جو مصنف واو و عطف کو داخل کلمہ سمجھتا ہے، (ظاہر ہے کہ اس لفظ کے واو کے ذیل میں بیان کرنے کی توجیہ اس کے علاوہ کیا ہو سکتی ہے) اس نے اگر معنی جو کلمہ صفت ہے، اس کے موصوف کو داخل لفظ سمجھ لیا تو زیادہ استعجاب نہیں رہ جاتا۔ یہ بات البتہ قابل توجہ ہے کہ بعد کے فرهنگ نویسوں نے دستور کی اس عجیب و غریب غلطی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا

سولک و وشولک :

دستور الافاضل میں حرف واو کے ذیل میں ایک کلمہ »وشولک« بمعنی زردی کشت ہے۔ بظاہر شین منقطہ کاتب کی غلطی ہے، مولف نے »سولک« لکھا ہوگا۔ واو کلمہ کا جز ہے، ورنہ حرف واو کے ذیل میں بیان ہونے کا کوئی موقع نہ تھا۔ مگر اس شکل میں یہ لفظ میرے پیش نظر کسی فرهنگ میں نہیں ملتا۔ فرهنگ قواس میں سیک و سیلک، زردی کشت کے معنی میں آیا ہے۔ ادات الفضلا اور بحر الفضائل میں سولک بمعنی زردی کشت درج ہے، شرفنامہ میں ہے: »سولک زردی کشت کہ آرا سیکک نیز گویند«۔ مویہ میں سیک، اور سولک، اسی معنی میں آیا ہے۔ جہانگیری میں سولک، اور سولک ہے، سرودی میں سولک، سیگل، سولک، سولک، اور سیک، برہان میں سولک، سولک، سولک، سولک، سولک، اور رشیدی میں سولک، سواک، سولک، سولک، سولک کی شکل میں آیا ہے۔ ظاہر ہے اس لفظ میں کثرت سے تصحیفات عمل میں آئے اور اس بنا پر فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اصل کلمہ کیا تھا۔ بہر حال تصحیفات کی یہ تمام شکلیں جو متاخر فرهنگ نویسوں کے یہاں پائی جاتی ہیں یقیناً بے احتیاطی کی دلیل ہیں۔ قدیمی شکلیں سیک، سیلک، سیکک، سولک اور سولک ہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ قواس کی قرأت کو اس کی قدامت کی بنا پر ترجیح

مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں اس طرح ہے : و زمو گل خشک و تر
وقیل زمو بازای مضموم و واو فارسی . بظاہر اس فرہنگ میں «وزمو» کتابی
کی غلطی ہے ، اس کے معتبر نسخے میں «زمو» ہی ہوگا البتہ دستورالفضلا میں
یہ لفظ حرف «واو» کے ذیل میں نقل ہوا ہے اور بنگال سوسائٹی کے
واحد نسخے میں یہ لفظ اس طرح نقل ہے : و ز نو گل : تر و خشک .
اس جگہ واضح طور پر کئی غلطیاں ہو گئی ہیں . «تو» بقیناً «مو» نہا ،
کاتب کے قلم نے -ہوآ ایسا لکھا ، «کل» دراصل «گل» ہے جس کا
اصل لفظ سے کوئی تعلق نہیں . یہ نرو خشک کا موصوف ہے لیکن بعض
وجوہ سے ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ کات کی غلطی نہیں
خود مولف کی غلطی ہے . اس سلسلے کی تفصیل یہ ہے کہ ایک اور لفظ
«گزنی» ہے جو گل تر و خشک کے معنی میں آیا ہے اور «زمو» کا مترادف
ہے . دستورالافاضل میں اس کے معنی صرف تر و خشک دئے ہیں . اس
سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دراصل مولف یہاں ایک بڑے سو
سے دوچار ہوا ہے . اس کے سامنے فرہنگ قواس ہے (جس کی اس نے
اپنے دیباچے میں بڑی تعریف کی ہے) . قواس میں «گزنی» اور «رمو» ایک
ساتھ درج ہوئے اس شکل میں : «گزنی و زمو گل تر و خشک» . میرا
قیاس یہ ہے کہ صاحب دستور نے «گزنی» کو و لہیک پڑھا مگر دوسرے
لفظ کے تعین میں کئی طرح کی غلطیاں واقع ہو گئیں . جیسا کہ ہم عرض
کر چکے ہیں یہ لفظ «زمو» بمعنی «گل تر و خشک» ہے . صاحب
دستور نہ لفظ کی ابتدا اور نہ خاتمے کا نہیں کر سکا . ایک طرف تو اس
نے واو صلف کو اور دوسری طرف «کل» کو دخل کلمہ سمجھ کر اس
نے لفظ کی قرأت «وزمو کل» قرار دی . پھر دونوں افظوں کو الگ
الگ حرف کے ذیل میں بیان کیا . «گزنی» کو حرف کاف کے ذیل
میں بمعنی تر و خشک اور «وزمو کل» کو حرف واو کے ذیل میں تر و خشک
کے معنی میں درج کیا . «گزنی» کے معنی میں سے «گل» کے اخراج
سے ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ صاحب دستور نے دوسرے کلمہ

صاحب رشیدی نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ فرہنگ جہانگیری میں »وچرگر« کے معنی »سرودگو« لکھا ہے۔ مگر چھپے اس فرہنگ میں »وچرگر« کے یہ معنی نہیں ملے۔ »وچرگر« کے یہ معنی تہ جہانگیری میں ہیں اور نہ کسی اور فرہنگ میں۔ صاحب رشیدی کی اس غلط فہمی کی وجہ سمجھ میں نہ آئی۔

جشہ وجشہ:

اکثر فرہنگوں میں جشہ بمعنی پیمانہ روغن آیا ہے۔ لیکن کم از کم ایک فرہنگ یعنی دستور الافاضل میں »وجسر« بمعنی پیمانہ دوغ درج ہے (واضح ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے مصنف نے وجشہ لکھا ہوگا)۔ فرہنگ قواس کے موجودہ نسخے میں یہ لفظ بمعنی جشہ ایک اور لفظ »تتش« کے ساتھ آیا ہے جو اس کا ہم معنی قرار دیا گیا ہے لیکن یہ آخری لفظ اس شکل میں کسی فرہنگ میں نظر سے نہیں گذرا۔ عین ممکن ہے کہ کتابت کی غلطی ہو۔ پرحال فرہنگ مذکور میں تتش وجشہ بمعنی پیمانہ روغن درج ہے۔ ادات الفضلا، شرفامہ، جہانگیری، سرودی، برہان، رشیدی سب میں جشہ پیمانہ روغن کے معنی میں ملتا ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ صاحب دستور نے واو عطف کو کلمہ کا جز قرار دے دیا ہے۔ بظاہر اس کے سامنے فرہنگ قواس بھی جہاں یہ لغت »تتش« کے ساتھ واو عاطفہ سے پیوست تھا۔ صاحب دستور کی غلط فہمی غالباً اسی نسخہ کی وجہ سے ہوئی۔

ایسی فاحش غلطی کا ایک مشہور اور قدیم لغت میں اس طرح راہ پانا تعجب خیز ضرور ہے۔ دراصل اس غلطی کو کاتب کی طرف منسوب بھی نہیں کر سکتے اس وجہ سے کہ دستور الافاضل حرف تہجی کی ترتیب کے ساتھ ہے اور یہ لفظ حرف »واو« کے ذیل میں بیان ہوا ہے۔

ز مو و وزمو:

زمو فرہنگ قواس، شرفامہ، موبدالفضلا، سرودی، جہانگیری، رشیدی، برہان، ناصری وغیرہ میں بمعنی »گل تر و خشک« آیا ہے۔ لیکن ادات کے

(ص ۲۵۹۵) میں خردہ اوستا ص ۷۸ کی رو سے یہی معنی لکھے ہیں اور خردہ اوستا کے اسی صفحے پر وجرگر بھی درج ہے۔ اس کی اصل کے لیے ہم کو ایران قدیم کی طرف توجہ کرنا پڑے گا۔ ڈاکٹرمین لکھتے ہیں :

» دراوستا Vicira بمعنی فتویٰ دہندہ است۔ در فرهنگها

وجر، وچارش و وجرگر بمعانی گزارہ یا گزارش

(شرح و تفسیر) و فتویٰ و دستور و فتویٰ دہندہ یا

معنی ضبط شدہ وبا » چ » نیز آمدہ است وجرکرت

دینک Vicarkart-i-Denik نام کتابی است زرتشتیان

راکہ درآن از مسائل مختلف دینی بحث شدہ...

جزء اول این نام ہمین وجر است... رک پورداود

خردہ اوستا ص ۷۸ : ورک : وجرگر »

صاحب فرهنگ نظام نے پہلوی لفظ وجر، وچر بمعنی خراب و پان وحکم کو وجرگر کا ریشہ بتایا ہے جو بالکل صحیح ہے، سنکرت لفظ وچار بھی انہیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر واضح ہے کہ » وجرگر » لفظ صحیح اور اس کے معنی مفتی بھی بالکل درست ہے۔ صاحب رشیدی نے غلط لکھا ہے کہ اس میں (واو) اصل نہیں بلکہ عطف ہے۔ اس غلطی کی بنیاد اس پر ہے کہ فرهنگ نویسوں نے » چرگر » بمعنی مفتی سمجھ لیا جو حقیقہً غلط ہے۔ دراصل دو لفظ تھے ایک » چرگر » جس کے معنی مفتی دوسرا » وچرگر » جس کے معنی مفتی ہیں۔ ان دونوں معنوں کی صوری مناسبت کی وجہ سے دونوں کی اصل میں خلط ملط ہو گیا۔ وجرگر اور چرگر کے معنی ایک ہی قرار پاتے ہیں مفتی و مفتی، مختصر یہ کہ وجرگر الگ ہے جو چرگر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، اس کے معنی مفتی کے ہیں اور چرگر کے معنی مفتی کے۔ صاحب جہانگیری نے چرگر کے جو ایک معنی پیغمبر کے لکھے ہیں وہ مزید غلط ہے۔

ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اس میں خرگرافہ ہے، چرگر سرے سے ہے نہیں تو پھر اس سے نہ لفظ کی صحت ہوئی نہ معنی کی تصدیق۔

صاحب رشیدی نے ناصر خسرو کی بیت کو »مفتی« کا شاہد قرار دیا ہے، جہانگیری کے لکھے ہوئے معنی پیغمبر کا نہیں۔ بہر حال جب اس بیت میں زیر بحث لفظ موجود ہی نہ تو اس کے معنی کا ذکر ہی کیا ہے۔ اب رہا چرگر کے معنی »مفتی« کا معاملہ۔ اس معنی کی تصدیق فرس سے ہوتی ہے اور اس کے یہاں زینبی کا شعر شاہد درج ہوا ہے۔ یہی شعر شاہد جہانگیری اور رشیدی میں بھی نقل ہے۔ مگر ان دونوں نے اس کو ابوحفص سفدی کی طرف منسوب کیا ہے۔ معلوم نہیں کہ جہانگیری نے اس بیت کو براہ راست فرس سے لیا ہے یا کسی اور مآخذ سے۔ البتہ بظاہر فرس میں اس لفظ کی قرأت میں غلطی کاتب کو دخل ہے۔ چرگر کی جگہ وچرگر ہونا چاہیے۔ میرے قیاس کی زیاد حسب ذیل امور پر ہے : (۱) صحاح الفرس کے سامنے لغت فرس تھی، اول الذکر میں اس کے اکثر مطالب بعینہ درج ہیں۔ اور اس میں چرگر کے بجائے وچرگر درج ہے اور بیت شاہد میں بھی وچرگر ہی آیا ہے۔ دونوں کے دوسرے مصرعے اس طور پر ہیں :

حجت دارم بر این سخن ز دو چرگر (فرس)

حجت دارم برین سخن ز وچرگر (صحاح)

میرا خیال یہی ہے کہ لفظ کی جو صورت صاحب صحاح نے معین کی ہے، وہ فرس ہی کے کسی نسخے سے منقول ہے۔ اس بنا پر فرس کے موجودہ نسخے کی قرأت مشکوک بلکہ غلط ہے۔ آقای دکتر محمد معین اور دوسرے ایرانی فضلا نے بھی فرس کے موجودہ قرأت کو غلط بتایا ہے۔

(۲) چرگر میں »گر« پسوند فاعلی ہے، اس بنا پر »چر« کا معنی دار لفظ ہونا ضروری تھا۔ لیکن ایسا نہیں، دراصل وچر ہے، اس کے معنی گزراش، وجاراش اور گزارہ کے ہیں۔ ڈاکٹر معین نے برہان کے حاشیہ

ایک بیت نظم کردی . صاحب رشیدی مزید کہتا ہے کہ اگر یہ لفظ سرودگو کے معنی میں ہوتا تو کہیں سے اس کی تصدیق ہوجاتی . ظاہر رشیدی کا اعتراض بجا نہیں ہے . اس کی وجہ یہ ہے کہ شہاب مہرہ فرہنگ نگار نہ تھا کہ اس لفظ کے معنی لکھنے وقت اس کے مصنف معنی ہی معنی کے لیے خود ایک شعر شائد نظم کردہا (جیسا شمس فہری کے پہلے ہے) . اس کا یہ اعتراض بھی کہ کوئی دوسرا شعر شائد نہیں اس کے مطالعے کی کمی پر دلالت کرتا ہے . لغت فرس میں ہی معنی مع شعر شائد کے موجود ہے :

ہمیشہ دشمن تو سوخته تو ساخته برم
بیزم ساخته رود آخته دو صد چرگر

نہ صرف شعر شائد ہی قابل توجہ ہے بلکہ اتنے قدم لغت میں ہی معنی درج ہونے سے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے اور صاحب رشیدی کا اعتراض رفع ہوجاتا ہے ، ناصری نے بھی معنی کو معنی کی عرف صورت قرار دی ہے جو میرے نزدیک وجوہ بالا درست نہیں . وہ سروری میں درج شدہ شعر مہرہ کو سروری کی تلاش کا نتیجہ سمجھتا ہے . دواصل جہانگیری نے یہ شعر تلاش کیا تھا ، اوایت اس کو حاصل ہے . سروری نے اگرچہ شعر کے سلسلے میں جہانگیری کی فرہنگ کا حوالہ نہیں دیا لیکن معنی نقل کرتے وقت ذکر کیا ہے . اس سے واضح ہے کہ اس نے شعر شائد جہانگیری سے لیا ہے .

جہانگیری کے بیان کردہ معنی پیغمبر پر سب سے شدید اعتراض ناصری کو ہے . اس نے واضح طور پر لکھا ہے کہ جس بیت سے جہانگیری نے اس معنی کی تصدیق کر لی چاہی ہے وہ بیت اس کے یہاں غلط درج ہے . ناصر خسرو کا دوسرا مصرعہ جہانگیری کے یہاں اس طرح ہے : کز پی چرگر امت امت بتاز . یہ دیوان میں اس طور پر آیا ہے : از پی خرگرافہ اسب متاز . پہلے مصرعہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے دوسرے مصرعہ کی یہی آخری قراءت درست ہے . جہانگیری کے یہاں یہ غلط درج

گوید: بوس و نظرم الخ. سروری کاشانی بمعنی مفتی یعنی مطرب
 نوشته و این بیت شہاب مہرہ زآوای الخ... فقیر مولف گوید اولاً
 بیت حکیم ناصر خسرو را کہ جرگر خوانندہ و پیغمبر ہمیدہ
 و امت است بتاز را ہم غلط خوانندہ، چنان تصور کردہ کہ
 امت باید درہی پیغمبر بتازند خبط در خبط شدہ است.
 بیت حکیم در دیوان چنین ثبت است: یو کہ شیر دین یزدان شو
 از پس خرگرافہ اسب متاز در باب مفتی و
 مفتی تصحیف خوانی شدہ معنی درست بدست نیامدہ.

فرہنگ نظام: و ہر گر «مفتی را گویند» جہانگیری، در پہلوی و ہر و و ہر
 بمعنی خواب و بیان و حکم است و و ہر گر بمعنی بیان کنندہ و قاضی
 و مفتی، اما استعمالش در فارسی اسلامی بنظر من نرسیدہ...
 ریشہ اس در سنسکرت و ہر است بہمان معانی پہلوی.

فرہنگ نویسوں کے ان مختلف بیانات کو مختصراً یوں پیش کر سکتے ہیں:
 ۱۔ جرگر بمعنی (الف) سرودگو، (ب) پیغمبر (ج) مفتی و پیش نماز
 ۲۔ و ہر گر (الف) مفتی (ب) سرودگو

جرگر کے معنی سرودگو فرس میں ہے، اس کی بظاہر جینہ پیروی سروری
 نے کی، لیکن آخر الذکر کے پیش نظر فرس نہ تھی اس نے تحفۃ السعاده
 سے یہ معنی اخذ کیے، اس معنی کی تصدیق ایک گونہ جہانگیری سے ہوگی
 اسی لیے سروری نے اس معنی کی توثیق کی، صاحب جہانگیری نے دو
 اور معنی «پیغمبر» اور «مفتی» درج کیے جس کی توثیق صاحب برہان نے بھی
 ایک طرح سے کی، رشیدی کو «مفتی» پر کوئی اعتراض نہیں، لیکن وہ
 پہلے معنی یعنی مفتی و سرودگو پر اعتراض کرتا ہے، جہانگیری میں
 شہاب مہرہ کے شعر سے اس معنی کی توضیح کی گئی ہے، اس سلسلے
 میں رشیدی میں ہے کہ اس بیت میں «مفتی» بھی مراد لیے جا سکتے ہیں،
 صاحب رشیدی کا مزید خیال یہ ہے کہ شہاب نے «جرگر» کے صحیح
 معنی «مفتی» کو «مفتی» پڑھ لیا اور اس لفظ کو تشریح کے طور پر

ناصر خسرو فرماید: بری شیو دین یزدان شو کز بی چرگر است
است بتاز (۲) مفتی و خنیاگر را گویند. شهاب مهره داشت
زاوای مطرب الخ. و چرگر اول و ثانی مضموم و کاف صمی
مفتوح مفتی دین را گویند.

رشیدی : چرگر بضم مفتی که فتوی حکمی دهد، ناصر خسرو گوید:
بری شیر دین الخ، و ابوالخصر سعدی گوید: بوس و نظرم
حلال الخ و بمعنی مفتی یعنی مطرب نیز گفته اند، شهاب الدین
مهره راست: ز اوای مطرب الخ. و دور نیست که قائل
این بیت مفتی را به تصحیف مفتی خوانده باشد و این بیت
مطابق آن گفته چه شعری دیگر باین معنی بنظر نرسیده و
بتکلف درین بیت نیز معنی فتوی دهنده توان گفت . . . و
در فرهنگ بمعنی پیغمبر گفته و شعر ناصر خسرو شاهد آورده.
و چرگر بفتح واو و جیم و کاف هر دو فارسی مفتی و در
فرهنگ بمعنی سرود گو، صحیح چرگر است چنانکه گذشت
و واو عطف را جزو کلمه پنداشته.

برهان : چرگر بفتح اول بروزن زرگر مفتی و خنیاگر باشد و بضم اول
رسول و پیغمبر گویند و مفتی و پیش نماز، و چرگر بفتح اول
و ثانی و کاف فارسی بروزن قلندر بمعنی مفتی و فتوی دهنده باشد
چه و چر بمعنی فتوی دهنده آمده است و پیغمبر و رسول را
نیز گویند (باجیم عربی نیز نوشته و دران معنی پیغمبر بیامده)
و چر بفتح اول و ثانی بمعنی فتوی باشد و آن دستور حاکم
شرع است در مسائل شرعی. (باجیم عربی نوشته و دران
بحواله کثر الله همی معنی نوشته).

ناصری : چرگر بضم اول بمعنی فتوی دهنده . . . و در جهانگیری
گوید: پیغمبر را گویند و این بیت ناصر خسرو را شاهد آورده
و باین صورت نوشته بری الخ. ابوخصر سعدی سمرقندی

موبد : کت تاج و تخت و در فرهنگنامه فخر قواس کت تخت
 هندوان الخ . گوئی مفرس کھٹ است کذا فی زفان گویا .
 برهان : کت تخت پادشاہان را گویند عموماً و تخت پادشاہان هندوستان
 را خصوصاً کہ میان آنرا بافته باشند .
 رشیدی : کت پلنگی کہ بران نشینند و خواب کنند ظاہراً دراصل بدین
 معنی ہندی است .

فرس و صحاح میں کت کے صحیح معنی یعنی تخت درج ہیں . لیکن بظاہر
 صاحب فرهنگ قواس سے یہ غلطی ہوئی کہ اس نے کت کو ہندی بنا کر
 اس کو پلنگ (چارپائی) کے ہم معنی قرار دیا ، ورنہ (میان بافته) کی قید
 بیکار ہے ؛ شامی تخت بُنا ہوا نہیں ہوتا . ہندی ، اور « میان بافته » کی قید
 کے فضول ہونے کا استدلال فرس میں درج شدہ شعر سے ہوتا ہے ، اس شعر
 سے ظاہر ہے کہ « کت » تخت شامی ہے جس پر ایرانی پادشاہ جلوہ
 افروز ہوتا تھا . صاحب زفان گویا نے تخت کے ساتھ تاج بھی شامل کر دیا .
 کت بیٹھنے کی چیز ہے ، تاج کو اس سے کیا مناسبت ، موبد الفضلا میں
 بھی « کت » کے معنی تاج و تخت دئے ہیں اور یہ معنی اس میں زفان گویا
 کے حوالے سے درج کیے گئے ہیں .

چرگر ، وچرگر :

فرس : چرگر ، سرودگوی ، چرگر مفتی ، زبیبی گوید بوسہ نظرت الخ
 صحاح : وچرگر چند معنی دارد . (مفتی باشد) زبیبی گفت بوسہ و
 نظرت الخ .

سرودی : چرگر سرودگوی و مفتی باشد در تحفہ و در فرهنگ نیز باین
 معنی آمدہ ، شہاب مہمرہ : ز آوای مطرب ز دستان چرگر
 دل من طہان ہمجو ماہیت دربر ، وچرگر در نسخہ وفائی مفتی
 باشد یعنی فتوی دہندہ و در فرهنگ جنم واو و جیم آمدہ .

جہانگیری : چرگر اول مفتوح و کاف عجمی مفتوح دو معنی دارد (۱) پیغمبر
 را نامند و در بعضی از کتب بمعنی مفتی مرقوم است ، حکیم

ایا ہے۔ برہان کی جو قرامت ڈاکٹر معین کے یہاں ملتی ہے وہ بیش ہے۔
 لیکن اس صورت میں اس کی نسبت بہائم کی طرف درست نہیں
 ہو سکتی۔ ایک خاص امر جس کی طرف اشارہ مقعود ہے وہ موبد کا
 بیان ہے۔ اس کی رو سے صاحب قواس کے یہاں بیشک کے عام معنی کے
 علاوہ خالص و بیشک کے بھی معنی ہیں یہ لفظ آیا ہے۔ مگر قواس کا جو
 نسخہ راقم السطور کے پیش نظر ہے اس میں صرف عام معنی درج ہیں؛
 موبد کے یہاں کے الفاظ نہیں ملتے۔ بہرحال زاید معنی کسی غلط فہمی
 کا نتیجہ ہے خواہ وہ غلط فہمی صاحب موبد کی ہو یا صاحب فرہنگ قواس
 کی۔ اس غلط فہمی کی بنیاد اس امر پر ہے کہ بیشک کے معنی دندان
 پیش کے ہیں اور عربی میں ناب بھی اسی معنی میں آتا ہے۔ مگر فارسی
 میں غلب کے معنی خالص و بے عیب کے ہیں، اس اعتبار سے بیشک کے
 معنی ناب یعنی خالص و بیشک قرار پائے۔ مگر یہ استدلال غلط ہے۔ بیشک بعض
 ناب عربی یعنی دندان پیش ہے نہ ناب فارسی یعنی خالص و بیشک۔ بہرحال
 یہ غلط معنی جو کسی وجہ سے موبد الفصلا میں شامل ہو گئے۔ بعض متأخر
 فرہنگوں میں داخل ہوئے مثلاً برہان قاطع میں بیشک کے معنی خالص و بیشک
 بھی درج ہیں۔

کت :

فرس : کت بمعنی تخت باشد، اور مزدی گوید :

روز اور مزد است شاہا شاد زی

برکت شامی نشین و بادہ خور

قواس : کت تخت ہندوان باشد میان ہافہ، فرخی گوید خلافت جدا کرد الخ

صاح : کت بمعنی تخت باشد فرخی گوید :

خلافت جدا کرد جیالیان را ز کتہای زوین زشاہ زبور

زظن گویا : کت تاج و تخت گوئی مفرس کہت است۔

شرعہ : کت تخت میان ہافہ کہ پندش کہت گوید۔

- زنان گویا : بتاری ناب یشک را گویند .
- شرفنامه : ہرچہ بی آمیزش و خالص باشد و آن گو کہ ہر فرخچ اسب افتد از فریبی ، و چہار دندان یشک .
- موید الفضلا : یشک یکی از چہار دندان تیز . و در فرہنگ فخر قواس بمعنی خالص و بیفش ہست چنانچہ ناب ، اقوال ناب در عربی بمعنی دندان سگ است و ضمناً ولہذا سگ را ذی ناب گویند .
- سرودی : یشک دندان بزرگ شتر و فیل ، ناب خالص و بی عیب و بمعنی دندان بزرگ شیر و فیل عربیست .
- جہانگیری : دندان پیشین را گویند و آنرا بتازی ناب گویند ، ناب دومعنی دارد ، (۱) خالص (۲) بمعنی دندان آمدہ
- برہان : یشک خالص و بیفش ہم آمدہ ، چہار دندان بزرگ ، و ہر بی ناب خواتند . ناب لب و لباب و خالص و بی آمیزش و پاک و بیفش ، و در عربی چہار دندان نیش سبع و نہایم و چہار دندان بزرگ حیوانات .
- رشیدی : یشک دندان پیش کہ بتازی ناب گویند و در نسخہ سرودی گوید چہار دندان بزرگ سباع . . . و بمعنی دندان شیر و فیل و گرگ گفتہ : ناب خالص .
- ناصری : یشک دندان پیشین کہ بتازی ناب گویند ؛ ناب خالص
- آنتد راج : یشک (ماخوذ از ناصری) ؛ ناب خالص ، دندان شیر
- فرہنگ نظام : یشک چہار دندان پیشین بزرگ (نیش) باشد از سباع و مار
- ہنصری گفت الخ (فرس) ریشہ اش دو سنسکرت
- دشک بمعنی گزندہ است کہ صفت دندان نیش است و دال تبدیل بہ یا شدہ ؛ ناب خالص ، و ناب ہر بی بمعنی دندان نیش .
- اوپر کی تفصیلات سے ظاہر ہے کہ یشک کے معنی میں کوئی بنیادی اختلاف فرہنگ نویسوں کے یہاں نہیں ملتا ، بعض نے چہار دندان پیش اور بعض نے یکی از چہار دندان پیش لکھا ہے اور ایک آدھ میں دندان نیش بھی

ان صریح باتوں کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ »لہج« کے معنی صرف نظم ہی سمجھنا چاہیے۔ بعد کی فرہنگوں کے مندرجات غلط فہمی پر مبنی ہیں اور معنی کے شاہد کے بغیر ان کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔

تصحیفات کے سلسلے میں صاحب رشیدی اور صاحب فرہنگ نظام کے بیان سے افسوس ہوا اس لئے کہ ان سے تحقیق کی توقع تھی مگر انہوں نے مطلق کچھ نہیں کیا بلکہ رشیدی کا قیاس سراسر اٹا ہے اور فرہنگ نظام میں اس کی کورانہ تقلید ہے۔ سب سے زیادہ توقع صاحب جہانگیری سے تھی کیونکہ اس کے پیش نظر فرہنگنامہ قواس تھا، مگر اس نے اپنے مآخذ سے بجا طور پر استفادہ نہیں کیا ہے، اسی بنا پر اس کا بیان باوہ گوئی سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس کے سامنے اور بھی قدیم فرہنگیں تھیں، اگر وہ ان کی طرف توجہ کرتا تو شاید اس سے زیادہ سودمند نتائج برآمد ہوتے۔ بہر حال بحالت موجودہ ہم »لہج« کے معنی »حجام« قرار دینے میں اور اس پر مزید شواہد نہ لاسکے کا ذمہ دار صاحب جہانگیری کو ٹھہراتے ہیں جو ۵۲ فرہنگوں کو پیش نظر رکھنے کے باوجود اکثر معاملات کو الجھا دیتا ہے۔

بشک، ناب

فرس : بشک دندان پیشین دوان، ناب ہر چیز خالص باشد و بی غش۔
صباح : بشک دندان پیشین صباح، ناب خالص و بی جب۔
قواس : بشک چہار دندان پیش باشد، ناب خالص
دستور : بشک چہار دندان تیز و بزرگ، ناب خالص
شمس فخری : بشک دندان بزرگترین مار و شیر و گرگ را گویند و ناب ہمیں است؛ ناب خالص باشد و دندان بزرگ فیل و گراز را ناب گویند۔

ادات : ناب ہر چیز بی آمیزش و خالص باشد و یکی از چہار دندان پیشتر کہ آنرا بشک خوانند۔

بحر الفضائل : ناب دندان و چیدی خالص کہ رنگ آمیختہ باشد۔

و در ادات سازگاز و در فرهنگ بمعنی سنگ کارد و بمعنی

سازگاری آورده، ظاہر این ہمہ تصحیفات و صحیح اول است.

ناصری : لہج سنگ کارد کہ فسان گویند و درین لغت تصحیف خوانی کردہ اند و اختلاف شدہ چنانکہ سنگ گازر وغیرہ .

آند راج : لہج (ماخوذ از ناصری)

فرہنگ نظام : لہج (ماخوذ از رشیدی)

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ لہج کے حسب ذیل پانچ معنی مختلف فرہنگوں میں درج ہیں: (۱) حجام (۲) سازگاز (۳) سنگ گازر (۴) سینگ کارد (۵) سازگاز۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سنگ کارد، سنگ گازر کی تصحیف ہے اور سازگاز سازگاز کی، اسطرح آخری دونوں تصحیفات کو ختم کرنے کے بعد اول تین معنی باقی رہے۔ سازگاز اور سنگ گازر سے ایک ہی چیز مراد ہے یعنی وہ پتھر جس پر دھوی کپڑے پٹختا ہے۔ چونکہ وہ اکثر پتھر ہوتا ہے اس بنا پر اس کو سنگ گازر کہنا زیادہ مناسب ہے۔ لیکن بظاہر لہج کا یہ معنی بھی ایک خاص غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ دراصل اس لفظ کا قدیم ترین ماخذ فرہنگنامۂ قواس ہے (لغت فرس سے یہ لفظ خارج ہے) اس لیے اس کے بیان کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کچھ ایسا خیال ہوتا ہے کہ اسی فرہنگ کی غلط خوانی سے یہ مسئلہ پیدا ہوا۔ فرہنگ مذکور میں »لہج« کے فوراً پہلے »کورک« ہے جس کے معنی »سنگ گازر« کے ہیں (اور اس سے پہلے »کرنگ« بمعنی »بنہ گازر« ہے)۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی نسخے میں »لہج« اپنی جگہ سے ہٹ کر »کورک« کے ساتھ مل گیا، اس بنا پر اس کے معنی »سنگ گازر« کے قرار پائے (اسی بنا پر ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ ان تمام تصحیفات میں »سنگ گازر« ہی اصل ہے بقیہ سب قابل ترک)۔ اور لہج کے معنی حجام کے علاوہ کچھ نہیں، اس لیے کہ اس کے بعد تین لغات جو درج ہیں ان کے معنی بھی حجام کے ہیں اور اس معنی کے ساتھ نیز کا لفظ حجام اول کے وجود پر دلیل قطعی کا حکم رکھتا ہے۔

میں واضح طور پر درج ہے اس بنا پر شبان و فروگ کی ترجیح کا امکان ہے ۔

ان دونوں الفاظ کے معنی شب پرک ہیں اور بعد کی قرائتیں اور ان کے الگ معنی اصل سے بے تعلق ہیں اور اسی بنا پر خواہ کسی وفتح فرنگوں میں شامل کیوں نہ ہوں بحالت موجودہ درخور توجہ نہیں، افسوس ہے کہ کسی فرنگ نویس نے اس سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں پیش کی، خاص طور پر فرنگ نظام سے زیادہ مایوسی ہوئی ۔

لہنج :

فرنگ قواس : کورک سنگ گازر : لہنج حمام : گرای و نانگوو نونگو نیز حمام ۔

ادات : لہنج سازگازر (کذا)

زفان گویا : لہنج سازگازر، چیزی است کہ ساز گازران تعلق دارد ۔

شرعنامہ : لہنج سازگازر (کذا)

موید : لہنج سازگار

سروری : لہنج سازگار باشد در نسخہ میرزا، و در موید از مغری نقل کرده

کہ بمعنی سنگ گازر آمدہ و ابن اصح است چہ در ادات

الفضلای نیز بمعنی سازگار آمدہ و میرزا ابراہیم سازگار را

سازگار خوانندہ و نوشتہ و در فرنگ بمعنی سنگ کردہ و بمعنی

سازگاری آمدہ ۔

چہانگیری : لہنج دو معنی دارد (۱) سنگ کارد باشد کہ آرا فان خوانند

(۲) بمعنی سازگاری آمدہ ۔

برهان : سنگ گازی باشد و بمعنی سنگ کارد ہم گفته اند کہ فان

باشد و بمعنی سازگار و سازگاری ہم نظر آمدہ است و جای

دیگر ساز گازر و ساز گازی نوشتہ ہودد . . . ظاہرا بیان

این دو کس خلط شدہ باشد چہ یکی سازگاری و دیگری ساز

گازی نوشتہ ۔

رشیدی : لہنج سنگ کرد کہ افسان نیز گویند اما در موید سنگ گازر

(ج) بحر الفضائل میں شبان اور فرنوک (گذا) الگ الگ شہرک کے

معنی میں درج ہیں ۔

(د) شبان بمعنی شب پرک کم از کم ادات الفضلا، شرفنامہ اور

موید الفضلا میں بھی آیا ہے ۔

(ی) فرہنگ قواس میں جس جگہ یہ لکڑا آیا ہے ، اس جگہ دو

دو لفظ ایک ساتھ بیان ہوئے ہیں ۔ مثلاً اس کے فوراً پہلے »سفرود وکتو«

بمعنی سنگ خوارہ ؛ چنوک و مانورک بمعنی قبرہ ، اور فوراً بعد خربوز و

خربوز بمعنی شب پرک درج ہے ۔ اس سے بھی اس کے دو لفظ ہونے پر

استدلال ہو سکتا ہے ۔

شبان کی قرأت میں کسی قسم کا شبہ نہیں ۔ البتہ فریوک کی

تین قرأتیں ہیں ، فرنوک ، فریوک اور فریوک ؛ آخر الذکر قرأت سوائے ایک

دو نسخوں کے سب میں موجود ہے ۔ فرنوک صرف بحر الفضائل میں ہے

اور یہ خود مولف کا اپنا انتخاب معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ یہ لفظ »فرنم«

اور »فرنی« کے درمیان آیا ہے اور چونکہ یہ فرہنگ باقاعدہ حروف

نہجی کے اعتبار سے مرتب ہے اس لیے اس کے اصل میں حرف سوم

»ی« گئے بجائے »ن« ہے ۔ البتہ فرہنگ قواس کے موجودہ نسخے کے

فریوک کے خلاف دو واضح قول ہیں ، ایک صاحب زفان گویا کا جس نے

شب (صح شبان) فریوک لکھا ہے اور دوسرے موید الفضلا کا جس نے

اس کو کمان دیوک کے ہم وزن قرار دیا ہے ۔ لیکن یہ دراصل ایک ہی

شہادت ہے اس لئے کہ خود موید کے سامنے قواس کا کوئی نسخہ نہ تھا ،

اس نے زفان گویا ہی سے یہ بیان نقل کیا ہے ۔ اسکے ساتھ یہ بھی

قابل لحاظ ہے کہ صاحب دستور الافاضل نے مظاہر قواس ہی سے متاثر

ہو کر شبان و فریوک ، بمعنی شب پرک درج کیا ہے ۔ ان وجوہ کی

بنا پر فریوک کو فریوک پر ترجیح حاصل ہے ۔ مگر چونکہ کسی لغت

میں فریوک الگ اس معنی میں نہیں آیا ، اس لیے اس کی یہ قرأت بظاہر

مشتبہ معلوم ہوتی ہے ۔ برخلاف اس کے بحر الفضائل میں فرنوک اسی معنی

مرغی است کوچک شبیہ بہ باشہ و چنان بر روی زمین نشیند
 کہ ہر کس کہ اورا بیند تصور نماید کہ قوت پرواز ندارد الخ ،
 برہان قاطع : شبان فریب مرغی است کوچک شبیہ باشہ و ہنسی گویند
 شبیہ بہ فراشتوک است و ہنسی مرغ عیسی را شبان فریبک
 خوانند ، جملہ گوید کہ چنان بر روی زمین نشیند کہ ہر کس
 کہ اورا بیند پندارد کہ قوت برخاستن و پریدن ندارد الخ ، شبان
 فریبک ، شبان فریو و شبان فریوک یکی است ۔

رشیدی : شبان فریب ، شبان فریبک ، شبان فریو ، شبان فریوک مرغی
 است کہ صغیر بسیار زند ، و در فرہنگ مرغی است شبیہ
 بہ باشہ چون بر زمین نشیند الخ ۔

ناصری ، آندراج ، فرہنگ نظام میں ہی دہرایا گیا ہے ۔

اس سلسلے میں چند باتیں جانچنے کی ہیں ۔

(۱) شبان فریوک کی اصل قرأت کیا ہے ۔

(۲) یہ ایک لفظ ہے یا دو لفظ کا مجموعہ ۔

(۳) اس کے معنی کیا ہیں ۔

پہلے دو مسئلے ایک ہی سلسلے کی کڑی معلوم ہونے ہیں ۔ اگر
 شبان اور فریوک کے درمیان واو عاطفہ فرض کرایا جائے تو اس کو دو لفظ
 ماننا پڑے گا ۔ میرے خیال میں یہ دو الگ الگ لفظ ہیں اور ہم معنی
 ہونے کی وجہ سے فرہنگ قواس میں ایک جگہ لکھ دیے گئے ۔ بعد کے
 فرہنگ نویسوں نے ان کو ایک لفظ سمجھ لیا اور اس کی طرح طرح
 سے تاویلات کرنے لگے ۔ میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور
 پر ہے :

(الف) فرہنگ قواس کے نسخے میں جو اس وقت اس لفظ کا سب

سے قدیم ماخذ ہے ، واو عاطفہ موجود ہے ۔

(ب) دستورالافاضل جو فرہنگ قواس کے حد سب سے قدیم ماخذ

ہے ، اس میں واو ملتا ہے ۔

معنی میں فرود آمدن کاروان و قافلہ گاہ کا اضافہ کر دیا ہے .

(۲) بعد کے فرهنگ نگاروں نے غوشاد کے معنی میں غوشا اور غوشای کے معنی کا اضافہ کر کے عجیب سی صورت پیدا کر دی ہے . جہانگیری برهان ، رشیدی اور فرهنگ نظام سب میں اس کے تین معنی درج ہیں یعنی سرگین خشک (۲) خوشۂ جو و گندم وغیرہ (۳) جایگاہ گاوان وغیرہ . ظاہر ہے کہ چونکہ قدیم فرهنگوں میں غوشا اور غوشای کا کسی قسم کا تعلق غوشاد سے نہیں بتایا گیا ہے ، اس بنا پر ہم ان متاخر فرهنگ نگاروں کے قول کو غلط قرار دیتے ہیں .

شبان فریوک :

قواس : شبان و فریوک شب پرک

دستور : شبان و فریوک شب پرک

ادات الفضلا : شبان قیل شب پرک ، شبان فریوک شب پرک

زفان گویا : شبان فریوک شب پرک و فخر قواس شب فریوک گفته است و در علی است کہ این جانور را دیگر شبان فریب نیز گویند .

بحر الفضائل : شبان شب پرک ؛ فریوک شب پرک .

شرف نامہ : شبان فریوک شب پرک ؛ شبان شب پرک .

موید : شبان فریوک شب پرک کذا فی الادات وغیرہ و در فرهنگ

فخر قواس شبان فریوک بروزن کمان دیوک گفته است و

در زفان گویا ست کہ این جانور دیگری است کہ آن را شبان

فریب نیز گویند . شبان قیل شب پرک .

سروری : شبان فریوک شہرک باشد در شرفنامہ ، و در نسخۂ میرزا

شبان فریبک آمدہ یعنی شبان فریب ، و شبان فریب مرغی

است مانند فراشتک در زفان گویا و دوسامی مرغی است کہ

صغیر بسیار زند ، مرغی است شبیہ بہ بلشہ . چون بر زمین

نشیند چنان نماید کہ قوت پرواز ندارد الخ .

جہانگیری : شبان فریب و شبان فریبک و شبان فریو و شبان فریوک

فرہنگوں میں عموماً اس میں اور غوشای میں کوئی فرق نہ رہا یعنی دونوں لفظ دونوں معنوں کے لئے آئے (مثلاً رک: جہانگیری)۔ برہان میں غوشا اور غوشای دونوں تین معنی کے لئے مخصوص کر لئے گئے ہیں یعنی سرگین، خوشہ اور جای خوابیدن، گاوان وغیرہ۔ رشیدی میں صرف دو معنی درج ہوئے ہیں اور معنی اخیر غوشاد کے لئے مخصوص ہے۔ فرہنگ نظام میں فرس کی طرح غوشا کے صرف ایک معنی ہیں، البتہ غوشای رشیدی کی طرح دو معنی کے لئے مخصوص ہے۔

غوشاد کے معنی بیان کرنے میں دو طرح کی غلطی ہوئی ہے :

(۱) پہلے اس کے معنی میں توسیع ایک لفظ کی غلط قرأت سے ہوئی مثلاً نسخۃ فرہنگ قواس میں جایگاہ گاوان کے بجائے جایگاہ کاروان موجود ہے، کاروان واضح طور پر کتابت کی غلطی ہے، اس کی تصدیق بیت شاعد سے بخوبی ہوئی ہے :

سبوح و مزکت بہمان گرم و دیزہ طلا
وما چو گاوان گرد آمدہ بعوشادی

یہی بیت اسی قرأت کے ساتھ فرس اور صحاح میں جایگاہ گاوان و گوسفندان کی تشریح کے لئے نقل ہوئی ہے۔ اول تو لفظ کاروان اس میں چسپاں نہیں ہوتا، اس سے مصرعۃ دوم وزن سے ساقط ہو جانا ہے، دوم کاروان کیلئے گرد آمدن کا استعمال غلط ہے، گاوان و گوسفندان جمع ہوتے ہیں۔

کتابت کی یہی غلطی سب سے پہلے ادات میں صحیح معنی کی شکل میں ظاہر ہوئی پھر شرفنامہ میں اسی کی نقل ہوئی، موبد الصلا میں اس کا راہ پانا لازمی تھا، سروری نے احتیاط نہ کی لیکن ادات کے حوالے سے کاروان کے معنی بھی درج کر دیئے۔ شمس خضریٰ، جہانگیری، رشیدی اور ناصری میں بھی جایگاہ کاروان کے نقل کرے سے صرف نظر کیا گیا۔ لیکن جہانگیری اور رشیدی دونوں میں اس کے دوسرے اور معنی بیان ہوئے جن کا ذکر ابھی آنا ہے۔ صاحب برہان فاضل سے واضح طور پر اس کے

و کاروان نیز آمده .

جہانگیری : غوشا (۱) سرگین سایر حیوانات (۲) خوشہ انگور و خرما و خوشہ گندم و جو . غوشاد (۱) غوشا (۲) چہار دیواری کہ هنگام شب گاوان و گوسفندان و شتران و امثال آن در آنجا باشند ؛ غوشاک بمعنی غرشاست .

برہان : غوش سرگین سایر حیوانات ؛ غوشا (۱) مطلق خوشہ (۲) محوطہ و چہار دیواری کہ شبہا گوسفندان و شتران و اسب در آنجا بسرپرند . (۳) سرگین حیوانات ؛ غوشاد جای فرود آمدن کاروان و قافلہ گاہ باشد و جای خوابیدن گاوان و گوسفندان و جایگاہ دیوان و جنیان ، (۴) درخت بلند (۳) سرگین سایر حیوانات ؛ غوشاک (۱) محوطہ کہ شبہا گاوان و گوسفندان در آنجا بسرپرند (۲) سرگین حیوانات ؛ غوشای (۱) جای خوابانیدن چارہایان (۲) سرگین خشک حیوانات (۳) خوشہ گندم و جو .

رشیدی : غوشاک و غوشاد و غوشای (۱) سرگین حیوانات خشک شدہ (۲) خوشہ جو و گندم و خوشہ انگور و خرما نیز ؛ غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان کہ شب در آنجا باشند ؛ غوش سرگین حیوانات .

ناصری : غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان کہ شب در آنجا خنپند و جای خوابانیدن شب گاو و گوسفند ، خوشای صحیح است چو خو مخفف خواب است یعنی شبگاہ و خوابگاہ .

فرہنگ نظام : غوشا سرگین گاو ؛ غوشای سرگین چارہایان ، خوشہ گندم و جو ؛ غوشاد (۱) غوشا (۲) چہار دیواری کہ هنگام شب گاوان و گوسفندان الخ .

فرہنگ نگاروں کے بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شروع میں غوشای دو معنوں کے لئے مخصوص تھا یعنی «سرگین خشک» اور «خوشہ جو و گندم وغیرہ» . غوشا فرس وغیرہ میں معنی اول کے لیے آیا ہے . لیکن بعد کی

(یعنی جو سکار یا انگشت سے متعلق ہو)۔ یہاں انگشت سے مراد زغل ہے، انگلی نہیں۔ ہنڈ کی فرھنگوں میں اشتباہاً دو معنی درج ہوئے اس لیے کہ آنکشت کے دو معنی ہیں؛ ایک زگل دوسرے انگلی، لطف یہ ہے کہ شرفنامہ میں تین معنی درج ہو گئے اس میں، انگشت عروس، کا اضافہ ہے جس کو موبد میں بھی شامل کر لیا گیا۔ بظاہر انگشتو سے وہ نان مراد ہوگی جو آگ اور کوئلے پر سینکی جائے۔ اس بنا پر میرے خیال میں سروری، رشیدی اور ناصری کا بیان زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، برہان اور آند راج میں نان کے ساتھ گوشت کا اضافہ فضول ہے۔

غوشا، غوشای، غوشاد:

فرس : غوشای : خوشہ جو و گندم و سرگین چہار پایان؛ غوشا سرگین گاو بود، غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان۔

قواس : غوشاد جایگاہ کاروان است؛ غوشای سرگین ستور کہ بدشت خشک شود۔

صباح : غوشای سرگین و خوشہ جو و گندم؛ غوشاد جای گوسفندان و گاوان باشد۔

شمس فخری : غوشاد شبگاہ گوسفندان و گاوان باشد۔
ادات : غوشاک سرگین ستور؛ غوشاد جایگاہ دیوان و جایگاہ کاروان و گاوان و گوسفندان۔

زقان گویا : غوشاد درختیت، بنہ و جایگاہ کاروان و گوسفندان؛ غوشای سرگین گوسفندان الخ۔

شرفنامہ : غوشاد جایگاہ کاروان و کاروانی و گوسفندان و جایگاہ دیوان و قیل درختی است بلند۔

موبدالفضل : غوشا پارچک دشتی؛ غوشای سرگین ستور کہ بدشت خشک شود؛ غوشاد جای کاروان و گوسفندان و جایگاہ دیوان و قیل

درختی است بلند۔
سروری : غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان باشد و درادات جایگاہ دیوان

ظلم یعنی شتر مرغ کے آگ کھانے کی روایت ہے ، کوئلہ کھانے کی نہیں۔ اولاً یہ لفظ «انگشت و زغال افروختہ» کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ ادات میں افروختہ کے ساتھ مالیدہ ہے ، معلوم نہیں اس آخری لفظ سے طعام مراد ہے یا آتش کی کیفیت۔ بہر حال اس میں زغال کے بجائے آتش لکھنا اصل سے انحراف ہے۔ زفان گویا میں معنی تو وہی لکھے ہیں جو فرهنگنامہ قواس میں ہے لیکن قواس کا حوالہ غلط دیا ہے ، فخر قواس نے سکار کے معنی طعام نہیں لکھے ہیں۔ دراصل فرهنگنامہ قواس میں سکار «بخش اول گوشت چھارم» کے ذیل میں آیا ہے ، اور سکارو «بخش پنجم گوشت سوم» کے ذیل میں ، دونوں کے ایک جگہ آنے کا کوئی سوال نہیں ، قواس میں الفاظ مطالب کے لحاظ سے مرتب ہیں ، اس بنا پر التباس کا موقع نہیں ، بظاہر صاحب زفان گویا نے قواس کے «سکار» کو سکار پڑھا اور اس کے معنی مالیدہ لکھے ہیں۔ حالانکہ قواس کے یہاں اس کے معنی انگشتو دیا ہے ، نہ کہ مالیدہ ، البتہ اس لفظ کے فوراً بعد «چنگالی خوست» کے معنی «مالیدہ» ملتے ہیں۔ بہر حال یہ صاحب زفان گویا کی بڑی بے احتیاطی ہے جو قواس کے کسی ناقص نسخے کی بنا پر واقع ہوئی۔ شرفنامہ میں انگشت افروختہ کے بجائے کشت لکھ دیا جو زغال کی صفت ہے ، اس کے یہاں دوسرا معنی بھی موجود ہے۔ موبد میں بھی قواس کی پیروی تھی مگر مطبوعہ نسخے میں یہ لفظ درج نہیں۔ سروری کے معنی شرفنامہ سے مشابہ ہیں۔ برہان اور آند راج میں نین معنی ہیں (۱) زغال (یعنی انگشت کشت) (۲) انگشت فروختہ (۳) نام طعام۔ یہ بیان یقیناً حارے اختلافات کے جمع کرنے کا نتیجہ ہے۔ رشیدی اور ناصری میں ایک ہی معنی یعنی انگشت افروختہ لکھے ہیں لیکن ان میں اس کو زغال کا مترادف قرار دیا گیا ہے جو معنی کے لحاظ اگرچہ صحیح نہیں مگر اصلاً صحیح ہے۔

سکارو کے معنی میں بھی کافی تفسیر ہوا۔ دراصل یہ اختلافات غلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ فخر قواس نے اس کے بالکل ٹھیک معنی دیے ہیں؛ سکارو بمعنی انگشتو۔ لفظ اور معنی دونوں میں «واو» نسبت کی ہے ،

ادات : سکار آتش افروختہ، مالیدہ : سکارو مالیدہ و نان بآتش پختہ۔

زفان گویا : سکار انگشت افروختہ و در فرنگناہ (قواس) است سکار طعامیست

گویند مالیدہ۔ سکارو انگشتو نام طعامیست چنانکہ انگشت۔

شرفنامہ : سکار بالکسر انگشت بستہ کہ از ارجال و رگال و وگال نیز گویند

و قیل طعامیست۔ سکار و بالفتح و قیل بالکسر مالیدہ و نان

بانگشت پختہ و نام طعامیست چنانکہ انگشت عروس۔

موبد : سکارو نان بانگشت پختہ و نام طعامیست چنانکہ انگشت عروس۔

سروری : سکار زغال باشد و نیز طعامی را گویند و در موبد انگشت

افروختہ : سکارو قرصی کہ بروی آتش افکند

برہان : سکار زغالی و انگشت باشد و انگشت افروختہ را نیز گویند

و نوعی از طعام هست : سکارو نان و گوشتی را گویند کہ بر روی

زغال افروختہ و احقر پیزد و معنی چنگال و مالیدہ ہم آمدہ است۔

رشیدی : سکار انگشت افروختہ مرادف زغال : سکاروا و سکارہ نامی کہ

بر روی انگشت افروختہ افکند۔

ناصری : سکار انگشت افروختہ باشد یعنی زغال : سکارو نامی کہ بر روی

انگشت افروختہ افکند (زغال اسی سے ہے)۔

آنتد راج : سکار بمعنی زغال و انگشت باشد و انگشت افروختہ را نیز گویند

و نوعی از طعام ہم هست : سکارو نان و گوشتی را گویند کہ

بر روی زغال افروختہ و احقر پیزد۔

قواس، رشیدی اور ناصری میں سکار کہہ معنی انگشت افروختہ ہے۔

ہے۔ ایک آخری دونوں فرہنگوں میں اس کو زغال (زغال) کا مترادف

قرار دیا ہے۔ اگرچہ یہ لفظ زغال اس سے سا ہے، ایک دونوں کو

مترادف قرار دینا صحیح ہیں ہے اس لیے کہ زغال کے معنی صرف کوئلے

کے میں جبکہ سکار کے معنی جلا ہوا کوئلہ اور سوزنی کی بت شاہد سے

بھی یہی مترشح ہے :

بدار دنیا جون بر فروخت آتش ظلم سکار آن جہنم ہی حورد جو ظلم

اور قواس کے اس بیان کی تائید فرس، صحاح، ادات وغیرہ سے بخوبی ہوتی ہے۔ مگر قواس کے بیان سے صاحب زفان گویا نے یہ بیان اخذ کیا ہے : وخشینه مرغی است سیدالخ۔ واضح رہے کہ قواس کے بیان میں خشینہ ہے جو مرغ کی صفت بتائی گئی ہے، بعینہ یہی صفت فرس اور صحاح میں بھی موجود ہے اس چڑیا کی پہلی صفت خرد اور دوسری خشینہ ہے، اور خرد اور خشینہ کے درمیان ان تینوں فرہنگوں میں واو حرف عطف ہے، یہی واو زفان گویا میں خشینہ کا پہلا حرف قرار پایا جو بعد کی فرہنگوں میں داخل ہو گیا۔ ادات الفضلا میں یہ لفظ مجھے نہیں ملا، البتہ شرفنامہ میں گو زفان گویا کی پوری طرح پیروی نہیں ملتی لیکن وخشینہ کو ایک الگ لفظ قرار دیا گیا ہے جس کے معنی سفید بتائے گئے ہیں۔ جہانگیری میں زفان گویا اور شرفنامہ کے بیان مجملہ ایک ساتھ کر لئے گئے ہیں اور برہان میں تو زفان گویا کا وہی بیان ملتا ہے جو قواس کے بیان سے غلط طور پر مستفاد ہے۔ تنوی پہلا شخص ہے جس نے ان فرہنگ نگاروں کے بیانات پر اعتراض کیا ہے اور وخشینہ کے الگ لفظ ہونے پر شبہ کا اظہار کیا ہے، اس کے بعد ناصری میں اسی کی پیروی ملتی ہے۔ فرہنگ قواس کی عبارت سامنے آجائے سے تنوی اور ناصری کے شبہ کی نہ صرف توثیق ہوگئی بلکہ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ زفان گویا کی زرا سی غلط خوانی سے ایک بے بنیاد لفظ فرہنگوں میں شامل ہو گیا۔ صاحب فرہنگ نظام بھی (جس کے سامنے فرس، صحاح اور بحر الفصائل وغیرہ قدیمی لغت ہیں جن میں اس لفظ کا سرے سے وجود نہیں) وخشینہ کے جواز کے قائل ہو گئے۔ ڈاکٹر محمد معین نے برہان قاطع کے حاشیہ میں اس کو خشینہ کا مصحح بتایا ہے، بہر حال حقیقت وہی ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ وخشینہ کا واو، دراصل واو عطف تھا جو صاحب زفان گویا کی غلط فہمی سے لفظ کا جز بن گیا اور اس طرح یہ غلط لفظ وجود میں آ گیا۔

سکار، سکرو :

قواس : سکار انگشت افروختہ زرا گہند : سکرو انگشتو

بیانات بالا کے مطالعے سے حسب ذیل مسائل پیدا ہوتے ہیں :

- ۱ - خشین ، خشینہ ، خشی کے کیا معانی ہیں .
 - ۲ - وخشینہ کوئی لفظ ہے یا نہیں ، اگر ہے تو اس کے کیا معنی ہیں .
- اگر یہ الگ لفظ نہیں ہے تو اس کے وجود میں آنے کے وجوہ کیا ہیں .
- مسئلہ اول کے سلسلے میں سب سے قدیم بیان اسدی کا ہے لیکن اس کا بیان متضاد طور پر ملتا ہے . کبھی وہ کبود و سیاہ کے درمیان کا رنگ ، کبھی کبود سبز اور سفید سے مرکب اور کبھی سفید قرار دیتا ہے اور جو شعر شاعر آیا ہے اس میں سوائے سفید کے اور کوئی معنی ٹھیک طور پر چسپاں نہیں ہوتا . صاحب سے اسدی کے قول کی تائید ہوتی ہے البتہ «خشینہ» کے معنی اس میں مرغابی درج ہے جو فرس میں نہیں ملتا . قواس کا بیان بالکل واضح ہے ، وہ خشینہ کے معنی سفید رنگ لکھتا ہے . اس کا بیان فرس سے ماخوذ ہے «نورغکی بود کوچک و لونش خشینہ بود و نیک نتواند پریدن و دوگستناہا یشتر بود» . اگرچہ اس میں خشینہ کی توضیح نہیں ملتی لیکن قواس کی طرح ادات نے «نر» کو مرغ خرد و سفید ، لکھا ہے . شرفامہ ، موبد ، سروری اور رشیدی میں خشینہ کو رنگ سفید ہی قرار دیا گیا ہے . جہانگیری میں سیاہ رنگ لکھا ہے ، لیکن شعر شاعر سے اس رنگ کی توثیق نہیں ہوتی . برہان ، ناصری اور اتد راج میں کبودی مائل و سیاہ کے ساتھ سفید رنگ بھی ملتا ہے . صاحب فرہنگ نظام نے قرار واقعی تحقیق کی لیکن ان کے پیش نظر قواس کی فرہنگ نہیں تھی اس بنا پر وہ کسی قطعی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکے . لیکن اس میں شبہ نہیں کہ ان کے بیان سے سفید رنگ کی تائید ہوتی ہے . وہ فرس کے بیان کی تائید کرنا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس میں بھی ایک جگہ سفید معنی ملتے ہیں اور شعر شاعر سے تو یہی معنی نکلتے ہیں .
- دوسرا مسئلہ دلچسپ ہے - دراصل اس کا بانی صاحب زبان گویا ہے ،
- زبان میں «وخشینہ» میں «نر» کی ساری خصوصیت بتائی گئی ہے - فخر قواس نر کو چھوٹی سفید چڑیا لکھتا ہے جو بہار میں اکثر دکھائی پڑتی ہے

نیز بود مانند کوه از برف و بازخشین یعنی باز سفید، و خشینه
 بمعنی خشین، ظاهراً واو صلف را اصل کلمه پنداشته اند و
 در فرهنگ و برهان بمعنی مرغی سفید نگاشتند.

آند راج : (منقول از ناصری)

فرهنگ نظام : خشینه رنگی بود میان کبود و سیاه. کسائی گفته کوهسار
 خشینه الخ - جهانگیری معنی خشین و خشینه را رنگ سیاه آورده
 و شعر مذکور کسائی را شاهد آورده که در واقع نمی چسبد
 بجهت اینکه مقصود کسائی اینست که خدا کوهسار را که
 در زمستان خشینه رنگ است بواسطه بهار لباس سرخ و
 سفید می پوشاند و رنگ کوهسار در زمستان سیاه نیست
 عجب این است که او خشی را بمعنی رنگ بقایت سفید نوشته،
 رشیدی اول خشی را سفید نوشته و بعد خشین و خشینه را
 بمعنی سفید از برف و شعر کسائی را شاهد آورده و
 باز خشین را بازی که سفید باشد الخ نوشته. معنی رشیدی
 به شعر کسائی بهتر می چسبد که کوهسار در زمستان از
 برف سفید است. اگرچه مولف جهانگیری و رشیدی هر
 دو فاضل اند لیکن اسدی شش قرن پیش از هر دو بوده و
 اول فرهنگ نویس است، ممکنست بیانش اصح باشد
 ریشه این لفظ است در سنسکرت که کرشته است بمعنی سیاه.
 و خشینه دو معنی دارد اول نام جانوری، دوم چیزی را
 گویند (جهانگیری). چون خشینه را جهانگیری ضبط کرده
 رشیدی احتمال می دهد و خشینه همان خشینه است با واو
 صلف لفظ، طعنه نیست، لیکن جهانگیری از موبدالفضل
 نقل کرده و او هر دو را ضبط کرده و در خشینه گوید
 «سیده کذا فی شرفنامه الخ» ممکنست و خشینه هم درست
 باشد چه در سنسکرت پکشین بمعنی بالدار و مطلق مرغ است.

- فهری : خشین چیزی باشد تیره رنگ، خشین و خشینه یکی باشد.
- ادات : خشینه سفید، قیل خود رنگ، خشی سید، ترمزگی است خرد و سید، در وقت بهار در باغها نشیند الخ.
- زفان گویا : خشینه سید صد سیاه و گوید سید رنگ و خشینه مرغی است سید، وقت بهار در باغها نشیند.
- شرفنامه : خشینه سید و قیل سید خود رنگ و خشی نیز گویندش و خشینه بالفتح سید.
- موید الفصلا : خشینه سید و سید خود رنگ؛ و خشینه سید کذا فی شرفنامه و در زفان گویا مذکور است؛ و خشینه مرغی است سید در وقت بهار در باغها نشیند و در فرهنگ شعر قواس و خشینه بدو شی و قبل اصل همان و خشینه است ایکن در زفان گویا بجای شین دوم نون است و آن تصحیف کاتب است.
- سروری : خشینه سید رنگ کذا فی تحفه، در موید بمعنی سید سید آمده و بمعنی خود رنگ گفته اند و در فرهنگ بمعنی سیاه آمده مطلقاً الخ.
- جهانگیری : خشین و خشینه رنگ سیاه را گوید عموماً چاهچه کسانی گفته کوهسار خشینه را الخ، و خشینه دوم نون دارد، اول نام جانورست، دوم چیز سفید را گویند.
- برهان : خشینه هر چیز سیاه رنگ مائل بکبودی باشد و بازی را گویند، مرغابی سیاه رنگ، بمعنی سفید و خود رنگ، و خشینه نام مرغیست سفید که در بهار پیدا می شود و در باغها می باشد و هر چیز سفید و سفیده صبح و بمعنی اول سحای نون شین نقطه دار هم بنظر آمده.
- رشیدی : خشین و خشینه و خشی سفید و کوه خشین بمعنی سفید از روف، و خشینه ظاهراً واو صلف را اصل کلمه نداشته.
- ناصری : خشینه و خشینه و خشین مرغی که آن بکبودی مائل و سید

سروری : جملو : مشنگ

جہانگیری : جملو : نام جنسی از غلہ بود کہ آنرا مشنگ نیز خوانند .
برہان : جملو : مشنگ و بھندی کلاو گویند و بعضی مشنگ را
مشنگ خوانند اند و گفتہ اند جملو نوعی از بازی باشد

رشیدی : جملو : دانہ است ما بین عدس و ماش .
اندراج : جملو : جنسی از غلہ مابین عدس و ماش و بعضی مشنگ
دانستہ اند .

فخر قواس نے جملو کو کھیل کود کے لغات کے ذیل میں نقل کیا ہے .
اس کے یہاں نبات کا الگ باب ہے اور اس کے ذیل میں غلہ اور دوسری
متعلق چیزوں کا ذکر ہے ، گویا پوری طرح واضح ہے کہ قواس کے نزدیک
جملو کھیل ہے ، (مشنگ) مشنگ یا غلہ نہر . بعد کے فرہنگ نگاروں نے
جملو کے معنی غلہ ایسے ہیں لیکن کسی کے یہاں کوئی سند نہیں ، وید اور
برہان میں قواس کے معنی بھی درج کر دیے گئے ہیں (گو صاحب برہان نے
صراحتاً نام نہیں لکھا) . بہر حال بحالت موجودہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ
جملو غلہ ہے یا بازی ، اس ایسے کہ مثال کسی کے یہاں نہیں . صرف ایک
نقطے کے اضافے سے مسئلہ کتنا پیچیدہ ہو گیا .

خشینے و خوشینے :

فرس : خشینہ رنگی بود میان کبود و سیاہ ، کسائی گفت :
کوسار خشینہ را بہ بہار کہ فرستد لباس حورالعین
خشین بازی بود کہ رنگش میان کبود و سبز و سید باشد
یعنی خشینہ رنگ ، خشین سپید بود
صاح : خشین سپید باشد . خشین رنگ باز باشد کہ نہ سپید بود
نہ سبز نہ سرخ . خشینہ مرغابی سیاہ و رنگش میان سیاہ
و کبود باشد ، کوسار خشینہ الخ
قواس : تز مرغکی بود کوچک و خشینہ یعنی سپید ، وقت بہار در
باغها نشیند .

غلط فہمی ایک خاص بات سے پیدا ہوئی ہے۔ قدیم نسخوں میں الفاظ، معنی، بیت توضیح، عنوان سب ایک ہی سطر میں بغیر کسی حد فاصل کے لکھے جاتے، یہاں تک کہ بعض اوقات ایک لفظ دو سطروں میں آجاتا اور اس کی تو متعدد مثالیں ملیں گی کہ لفظ ایک سطر کے آخر میں ہے اور معنی دوسری سطر کے شروع میں۔ اس طرح کے نسخوں میں الفاظ اور معانی کے تعین میں جو دشواری ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ مرہنگ قواس کا جو نسخہ راقم کے زیر مطالعہ ہے وہ بھی بالکل اسی طرح کا ہے، جو اس کے یہاں دڑخی اور بیخست دونوں ساتھ ساتھ آئے ہیں، »دڑخی« کے معنی »گرفتہ روی« اور »بیخست« کے »بندی« درج ہیں۔ پوری سطر فرہنگنامہ قواس میں اس طرح آئی ہے۔

»دڑخی گرفتہ روی بیخست بندی پژمان و دژم«.

معلوم ہوتا ہے زفان گویا کے مطالعے میں فرہنگنامہ کا جو نسخہ تھا اس میں اوپر مندرج سطر میں سے لفظ بیخست محذوف ہو گیا تھا، اس کے نتیجے میں »دڑخی« کے دو معنی درج ہوئے یعنی گرفتہ روی اور بندی۔ صاحب موید الفضلا نے یہ معنی زفان گویا کی طرف منسوب کر دیا اور جہانگیری اور برہان میں بغیر کسی حوالے کے یہی معنی لکھے گئے، برہان میں مزید ایک اور معنی زنداں بان کے درج ہو گئے۔ ایک ذرا سر غلطی سے بات کہاں سے کہاں پہنچی ہے۔

جملو:

قواس : جملو : مشنگ،

زفان گویا : جملو : مشنگی و مشنگ

شرقامہ : جملو : مشنگ کہ جنسی از غلہ است .

موید : جملو : مشنگ کہ جنسی از غلہ است و درلان الشراء است

جملو : مشنگ، اما در فرہنگ فخر قواس جگہ مشنگ

»مشنگ« تصنیف مشت بدیدن آمدہ کہ نوعی از بازی است

کہ بھگن می بازند .

برہان : دڑخی بندیان و زندان بان را گویند و بمعنی گرفتہ روی
و سہمگین است .

فرہنگ رشیدی: پیخت یعنی پای مالید و نرم کرد ، و پیختہ پای
مالیدہ ؛ دڑخی بدخو و تند مزاج .

فرہنگ نظام : پیخت گمان بردن ، دراندہ و عاجز ، چیزی در زیر پا
نرم شدہ ، دیواری کہ بیخ را کدہ باشند ؛ دڑخی
دڑخیم و دڑخم یکی است .

فرس ، صحاح ، قواس ، دستور اور بحر الفضائل میں پیخت کے معنی صرف
» بندی « یا گرفتار درج ہیں ، ادات ، شرفنامہ ، موبد الفضلا اور مدار
میں معنی اول کے علاوہ » چیزی کہ از بیخ کندیدہ باشد « دوسرے معنی
بھی ملتے ہیں . جہانگیری میں یہ لفظ درج نہیں ، سروری میں شین قرشت
کے ساتھ معنی دوم کے لیے وقف ہے ، برہان میں پیخت اور پیخت
معنی دوم کے لیے اور پیختہ معنی اول کے لیے آئے ہیں . رشیدی میں اس
کو بطور فعل کے سمجھا گیا ہے ، یعنی پای مالید و پیختہ پای مالیدہ ؛
فرہنگ نظام میں چار معنی ہیں . معنی اول و دوم جو اوپر آچکے ہیں ،
تیسرا معنی لفظی ہے جو رشیدی میں بھی درج ہے ، ایک اور معنی گمان بردن
بھی آیا ہے ، دڑخی کے معنی قواس ، دستور ، ادات ، بحر الفضائل ، شرفنامہ ،
موبد الفضلا ، سروری ، رشیدی ، فرہنگ نظام سب میں گرفتہ روی
ترش رو ، اور تند مزاج ، کے درج ہیں . لیکن زفان گویا میں بحوالہ
فرہنگ قواس اور مؤبد الفضلا میں بحوالہ زفان گویا ، گرفتہ روی کے
علاوہ » بندیان « ملتا ہے ، جہانگیری میں صرف » بندیان « اور برہان میں
علاوہ » گرفتہ روی « کے ، ساکن بند و زندان بان آیا ہے . اب سوال یہ
ہے ان چار فرہنگوں میں اختلاف معنی کی کیا وجہ ہے ؟ زفان گویا کے
مندرجات سے معاملہ کچھ صاف ہو گیا ہے . اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ
معنی فرہنگ قواس سے لیے گئے ہیں . لیکن قواس کا جو نسخہ ہمارے سامنے
ہے اس میں دڑخی کے معنی صرف گرفتہ روی ہیں . صاحب زفان گویا کی یہ

صاحب فرہنگ نظام نے »بزغ« کے دوسرے معنی »رنگ آب« کو غلط بتایا ہے، مگر اس سلسلے میں انہوں نے کوئی دلیل نہیں پیش کی اور چونکہ تمام قدیم فرہنگوں میں بشمول »قواس« یہ معنی درج ہیں، اس بنا پر بغیر کسی دلیل کے اس کو غلط نہیں قرار دیا جاسکتا البتہ »بزغ« اور »ورغ« غوک اور رنگ آب کے معنی میں نہیں آتے اور اسی بنا پر جن مؤلفوں نے یہ معنی لکھے ہیں، ان کو غلط سمجھنا چاہیے۔

پیخت و دُخی :

- فرس : پیخت کسی کہ در حانی گرفتار آید و تواند حسن .
 صحاح : پیخت گرفتاری .
 قواس : دُخی گرفتہ روی ! پیخت بندی .
 دستور : دُخی گرفتہ روی ! پیخت بندی
 ادات : پیخت بندی کہ عرب ان را محسوس کہ بند و چبری کہ ان برکنده باشد، دُخی گرفتہ .
 زفان گویا : دُخی گرفتہ روی و در ہرنگامہ است ندیان .
 بحر الفضائل : دُخی گرفتہ و ترش روی ! پیخت بندی .
 شرفنامہ : دُخی گرفتہ روی ! پیخت چیزی کہ از شش کدبدہ باشند و بندی .
 موبد الفضلا : دُخی گرفتہ روی و در زفان گویا بمعنی ندیان ہست ! پیخت چیزی کہ آنرا از بیخ کدبدہ باشد و بندی کہ پای محسوس کند .
 مدار : پیخت بندی و اسیر و چیزی کہ از بن و بیخ کدبدہ باشند .
 جہانگیری : دُخی ندیان باشد .
 سروری : پیخت چوبی از بیخ برکنده ! دُخی گرفتہ روی و خشمگین .
 برہان : پیختہ در ماندہ و حاضر و بندی ! پیخت ہر چیز کہ آنرا از بیخ برکنده باشند سین سے نقطہ ہم آمدہ ! دُخی

معنی میں آیا ہے، «غوک» اور «رنگ آب» کے معنی میں نہیں، سروری، جہانگیری، برہان، رشیدی اور آنتد راج میں «بزغمہ» بھی رنگ آب کے معنی میں آیا ہے، اور اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان ہوئی ہے (گو سروری میں واضح طور پر نہیں) کہ «بزغ» بمعنی «غوک» اور «سمہ» بمعنی پنہاں ہے، لیکن سوائے برہان کے سب کے یہاں «سمہ» بمعنی «رنگ آب» ملتا ہے، البتہ برہان میں اس کے معنی «پنہاں و پوشیدہ» کے درج ہیں۔ فرہنگ نظام نے «بزغمہ» کو «بزغ» اور «سمہ» کا مجموعہ نو قرار دیا ہے مگر «سمہ» کے معنی «رنگ آب» لکھے ہیں «پوشیدہ» کے نہیں۔ میرے خیال میں ان سارے فرہنگ نویسوں کو سخت قسم کی غلط فہمی ہوئی ہے۔ «بزغمہ» دراصل «بزغ» اور «سمہ» دو لفظ ہیں اور ان کے درمیان واو عاطفہ تھا، یعنی «بزغ» و «سمہ»، اور دونوں کے معنی «رنگ آب» تھا اور جیسا کہ معلوم ہے فرہنگ قواس میں یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ آئے ہیں، جو دستور میں بھی ساتھ ساتھ نقل ہوئے لیکن بعد میں کثرت استعمال سے ایک لفظ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جب سارے قدیم نسخوں میں «بزغ» اور «سمہ» دونوں بمعنی «رنگ آب» آئے ہیں تو «بزغمہ» میں پہلے ٹکڑے کو «غوک» کے معنی سمجھنا نادانی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ سروری، جہانگیری، برہان، رشیدی، ناصری، آنتدراج اور فرہنگ نظام کے مولفین نے «بزغمہ» کی جو توجیہ پیش کی ہے وہ «بزغ و سمہ» کی حالت میں زیادہ قرین قیاس ہے۔ مؤلف فرہنگ جہانگیری کے پیش نظر فرہنگ قواس اور دستور الافاضل دونوں تھے، اس کے باوجود اس نے «بزغ» و «سمہ» سے صرف نظر کر کے اس کے پہلے جز کو «غوک» سے ملا دیا۔ مگر اس فیصلے سے قبل اسے ان دونوں قدیم مؤلفوں کے بیان کی تردید پر دلیل لانا ضروری تھا۔ مگر ایسا نہیں ہوا، اس سے گمان ہوتا ہے کہ اس مخصوص ترکیب یا لفظ کے مطالعے کے وقت یہ دونوں قدیمی فرہنگ یعنی قواس و دستور صاحب جہانگیری کے پیش نظر نہ تھیں۔

برغ است . بزغمہ مادۂ سبز شبیہ بہ ابریشم بر روی
 آب پیدا می شود . فیروز کاتب : غنئی گشت الخ
 لفظ مذکور مرکب است از برغ بمعنی غوک و سمہ بمعنی
 سبزی روی آب .

»برغ« فرس و صحاح میں نہیں آیا ہے ، لیکن قواس ، دستور ، ادات ،
 بحر الفضائل ، موید میں رنگ آب (کائی) اور مینٹک دونوں معنی میں آیا
 ہے . شرفنامہ اور مدار میں ان دو معنوں کے علاوہ بند آب (رود آب) کا اضافہ
 ہے . مزید شرفنامہ میں ہے کہ »برغ« اور »برغ« ہم معنی ہیں . صاحب مدار
 الافاضل کے بقول موید میں قواس کا حوالہ درج ہے مگر موید کے مطبوعہ نسخے
 سے اسکی تائید نہیں ہوتی . معلوم ہوتا ہے کہ کسی نسخے میں صاحب مدار
 نے یہ حوالہ ضرور دیکھا ہے اس لیے کہ جو بات لکھی ہے وہ قواس میں
 موجود ہے : صرف اتنا فرق ہے کہ »برغ و سمہ رنگ آب« ہونا چاہیے اور
 اس میں یہ ہے : »سمہ و رنگ آب« . بظاہر مولف مدار اس غلط فہمی میں
 ہے کہ سمہ میں »واو« لفظ کا جز ہے . حالانکہ جیسا واضح ہے یہ لفظ
 »سمہ« ہے اور »و« واو عاطفہ ہے جو »برغ« اور »سمہ« کے درمیان آیا
 ہے . پس سمہ کے قبل کا »واو« ایسے معنی ہے . دستور کے موجودہ نسخے
 میں سبیرنگ آب ہے اور یہی قراۃت موید کے نسخے میں تھی . ممکن ہے
 کہ خود مولف دستور کی غلطی کا شکار ہوا ہو . اس کا بھی بخوبی
 امکان ہے کہ فرہنگ قواس کے نسخہ میں »برغ و سمہ رنگ آب« کاتب کی
 غلطی سے »بزغ و سبیرنگ آب« درج ہو گیا ہوگا اور یہی غلطی دستور
 کے نسخے میں شامل ہوگئی . یہ بھی ممکن ہے کہ خود دستور کے نسخے
 کی صحیح قراۃت کاتب کی عدم توجہی سے »سبیرنگ آب« ہوگئی ہو .
 چونکہ یہ غلطی دو نسخوں میں پائی جاتی ہے اس بنا پر قیاس ہوتا ہے کہ
 شاید مولف دستور سے دھوکا ہوا . ایک بات قابل توجہ یہ ہے کہ دستور ،
 شرفنامہ اور مدار الافاضل میں »برغ« »برغ« کے معنی میں آیا ہے لیکن
 قواس اور بحر الفضائل میں ایسا نہیں ہے . »بند رود آب« کے

مخفی گشته نیز در ریشش چون بوع در بزغمه پنهان.
 سمه بمعنی آن سبزه باشد که در میانه آب روید و آن
 را بزغمه نیز گویند که بزغ که غوک باشد در میان
 آن پنهان شود.

جهانگیری : بزغ نام جانور بست! بزغمه سبزی باشد مانند ابریشم
 که در میان آب بهم رسد.

سمه اول سمر، دوم رنگ آب و آن سبزی است، بر
 آبی بسیار را که ایشاده باشد بهم رسد.

برهان : بزغ رنگ آب (کئی اور معنی کے ساتھ)، بزغمه
 وزغ را گویند و آن چیز سبزی باشد مانند ابریشم که
 در روی آب بهم رسد و وزغ در آن پنهان شود و معنی
 ترکیبی آن وزغ پنهان است چه سمه بمعنی پنهان است.
 سمه رنگ آب را نیز گویند و آن چیزی باشد سبز که
 در روی آبهای ایشاده بهم رسد و بمعنی پنهان و پوشیده.

وشیدی : بزغمه سبزی روی آب که جامه غوک گویند زیرا
 که بزغ درو می باشد. سمه نیز سبزی که در آب
 روید و جامه غوک گویند و لهذا او را بزغمه نیز
 گویند زیرا که بزغ در آن پنهان شود.

ناصری : بزغمه سبزی باشد که بر روی آب مانند ابریشم
 جمع بایستد و وزغ در آن پنهان شود و معنی ترکیبی
 این لغت آنست که سمه بمعنی پنهان و وزغ معروف
 معنی جای پنهان شدن، سمه رنگ آب را نیز گویند
 و آن سبزی است الخ.

آند راج : ماخوذ از ناصری جنبه.

فرهنگ نظام : بزغ نام حیوانی است . . . غوک است الخ. در فرهنگها
 برای لفظ مذکور معانی دیگری هم نوشتند که بمعنی

صحیح معنی وہی ہیں جو بحر الفضائل میں دیے ہوئے ہیں یعنی : کرمان
 سوراخ کنندہ . دستور الافاضل میں سوراخ کی جگہ شوخ درج ہو گیا .
 بعد میں کرمان میں بھی تصحیف خوانی ہوئی اور اسے گدایان پڑھا گیا .
 اس طرح پورقان کے معنی گدایان شوخ قرار پائے . موید الفضلا میں شیوخ
 کثابت کی غلطی ہے اصل لفظ شوخ ہے ، واو عاطفہ بھی بیکار ہے
 اور اسی واو سے صاحب آئند راج کو وہی دھوکا ہوا اسی لیے اس نے گدایان
 و شیوخ لکھا ہے . ناظم الاطباء نے حسب دستور شوخ پر چشم کا اضافہ
 کر کے غلط فہمی کے قدم کو اگے بڑھا دیا ہے .

بزغ و سمہ و بزغمہ :

- قواس : بزغ و سمہ : رنگ آب : بزغ غوک بود .
 دستور : بزغ سبمرنگ آب : بزغ ، غوک .
 ادات : بزغ رنگ آب و غوک ، سمہ مائۃ آہار و رنگ آب .
 زفان گویا : بزغ رنگ آب و غوک .
 بحر الفضائل : بزغ غوک و رنگ آب ، سمہ رنگ آب .
 شرفنامہ : بزغ رنگ آب و سمہ رنگ آب و مائۃ آہار : بزغ ند آب
 و غوک آب و برع بہر دو معنی مترادف .
 موید : بزغ رنگ آب کذا فی الفیہ ، و غوک و در دستور
 سبمرنگ آب : سمہ رنگ آب .
 مدار الافاضل : بزغ بفتح تین رنگ آب و غوک و دود آب و پند آب و
 بوزن مرغ در موید از فرہنگ قواس آورده یعنی
 «و سمہ و رنگ آب» . و موید معنی اول است ابن بیت
 استاد : دل بردہ مرا بیر سردم شمرده
 گفتار چہ سودہ است برع آب بردہ .
 سروری : بزغ غوک ، شامی کہ هنوز سبزہ نشدہ باشد ، بزغمہ
 آن سبزہ کہ در میان آب روید و بزغ کہ غوک باشد
 در آن بہان شود ، مثالش فیروز گلاب .

بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ تمام فرہنگوں میں اسی غلط خوانی کا نتیجہ درج ہے۔ بظاہر سب سے پہلے صاحب ادات سے غلط فہمی ہوئی (کو اس کے مختلف نسخوں میں اختلاف کی وجہ سے قطعی فیصلہ مشکل معلوم ہوتا ہے)۔ بعد کے فرہنگ نگار صاحب شرفنامہ کے »مگیر و مکش« یا »بگیر و بکش« کے گرد کہ دھندے میں پھنس کر رہ گئے۔

۲۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب شرف نامہ کو »ازدب« کا فارسی فعل ہونا جائز طور پر کھٹکا تو اس نے اس کو ترکی کا لفظ قرار دے کر اس کے وہی معنی مقرر کر دیے جو دوسرے لوگ لکھ چکے تھے۔ »مگیر« و »مکش« دونوں فعل نہیں کی مثالیں ہیں (اور اگر بگیر و بکش صحیح سمجھا جائے تو فعل امر کی)۔ لیکن »ازدب« تو فعل ہو ہی نہیں سکتا، اس حالت میں مجھے ان حضرات پر بڑی حیرت ہو رہی ہے جو اس کو اصلاً فارسی کا لفظ قرار دیتے ہوئے فعل نہیں (یا فعل امر) سمجھتے ہیں حالانکہ کسی قاعدے سے یہ فعل کی شکل نہیں ہو سکتی، اور ناظم الاطبا نے غلط فہمی کے دائرے کو جسقدر وسیع کر دیا ہے وہ اہل علم پر پوری طرح روشن ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ ذرا سی غلطی یا غلط خوانی سے مسائل کتے پیچیدہ ہو جاتے ہیں۔

پورفان :

- | | |
|-----------------|--------------------------|
| دستور الافاضل : | پورفان کرمان شوخ۔ |
| بحر الفضائل : | پورفان کرمان سوراخ کتدہ۔ |
| موید الفضلا : | پورفان گدایان و شیوخ۔ |
| مدار الافاضل : | پورفان گدایان شوخ۔ |
| ناظم الاطبا : | پورفان گدایان شوخ چشم۔ |
| آئندہ راج : | پورفان گدایان و شوخ۔ |

یہ لفظ اکثر فرہنگوں میں شامل نہیں۔ لیکن اتنے کم لغات میں شامل ہونے کے باوجود اس کے معنی میں بڑی تصحیف ہوئی۔ دراصل اس کے

یہ لفظ شامل نہیں، فرہنگ نویسوں کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کو مختصراً اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

دستور الافاضل میں اس کو اسم قرار دیا گیا ہے اور اس کے معنی مکھی یعنی مکس لکھے ہیں، باقی سب فرہنگوں میں اسے فعل سمجھا گیا ہے، لیکن معنی میں اختلاف نسخ کی وجہ سے فرق آگیا ہے، اکثر نسخوں میں »مگیر« و »مکش« ہے۔ موبد الفضلا میں ادات کے حوالے سے یہی معنی لکھے ہیں لیکن مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں »بگیر و مکس« (بکش) ہے۔ سروری نے تحفۃ السعاده کے حوالے سے یہی فراموش اختیار کی ہے، لیکن مدار الافاضل میں سکندری کے حوالے سے (جو تحفۃ السعاده کا دوسرا نام ہے) اس کے معنی »مگیر و مکش« ہی ملتے ہیں، لیکن سب سے زیادہ دلچسپ بیان ماعظم الاطبا کا ہے انہوں نے »مگیر و مکش« (یا بگیر و بکش) کو پہلا کربت وسیع کر لیا ہے، بظاہر »مگیر« سے »پرہیزکن« اور »در حذر باش« اخذ کیا ہے اور »مکش« سے »نگاہدار« مراد لیا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی قابل لحاظ بات ہے کہ ان کے پہلے مگیر، کے بجائے بگیر، دوبار ہے، مولف موصوف نے ب اور پ دونوں کے ذیل میں تحریر کر دیا تاکہ کسی قسم کا احتمال باقی نہ رہے، ہر حال میرے خیال میں یہ محض یاوہ گوئی ہے، ازدب کے معنی مکھی (مکس) کے علاوہ کچھ بھی نہیں، میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر ہے،

۱۔ سب سے قدیم ماخذ اس لفظ کے سلسلے میں دستور الافاضل ہے، اس میں واضح طور پر مکھی یعنی مکس لکھے ہیں، اس کو رد کرنے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں،

۲۔ سارے التباس کی بنیاد دستور الافاضل کے کسی غلط نسخے پر ہے، موبد الفضلا کے پیش نظر دستور کا جو نسخہ تھا، اس میں »مگو« پڑھا گیا اور کسی اور نسخے میں »مگیر یعنی مکش« تھا، گویا دستور الافاضل کی عبارت مکھی یعنی مکس موبد الفضلا کے زمانے تک تصحیف ہو کر مکھی یعنی مکش، مگیرو مکش یا بگیر و بکش پڑی جاتی رہی، اس سے

ہرج و مرج و تبدیل نہیں ہوتی، تبوی نے صرف ایک معنی درج کیے، وہ » نسانس « اور » بسباس « کی تصحیف کے جھگڑے ہی میں نہیں پڑا۔ صاحب غصری غالباً سب سے پہلا موقف ہے جس نے » نسانس « و » بسباس « کی تصحیف کا ذکر تو کیا ہے لیکن اصل کیا ہے اور غلط کیا، اس کو یوں ہی چھوڑ دیا۔ صاحب فرہنگ نظام نے صرف انجمن کے معنی میں اس کو صحیح سمجھا ہے جبکہ » بسباس « اور » نسانس « دونوں کو غلط ٹھہرایا ہے لیکن اس کا استدلال قدیم فرہنگوں کے مندرجات کے پیش نظر غیر قابل قبول ہو جاتا ہے۔

ازدب :

دستور الافاضل : ازدب مکھی یعنی مکس
 ادات الفضلا : ازدب بکیر و بکس
 شرفنامہ : ازدب مکیر و مکش (ذیل لغات ترکیہ)
 موبد الفضلا : ازدب بالفتح مکیر و مکش ہکذا فی الادات و فی الدستور مکیر فی نسخه منہ یعنی مکش۔ دراین لغت کاتب (مؤلف) را شبہ است کہ فارسی است یا ترکی، غالب آنست کہ ترکی است لیکن ہرچہ تصریح روایت یافتہ نشدہ است، ہم در فارسی آوردہ

مدار الافاضل : ازدب بفتح یکم و سوم، مکیر و مکش و در سکندری است بوزن ابتر، در ابراہیمی داخل ترکی آوردہ۔

سروری : ازدب درنخہ بکیر و بکش۔
 آند راج : ازدب یعنی مکیر و مکش ہکذا فی الادت و فی الدستور مکیر و فی نسخه منہ یعنی مکس الخ (منقول از موبد)

فاطم الاطبا : ازدب کلمۃ فعل یرہیز کن و درخند باش و بکیر و نگاہدار۔ ازدب کلمۃ فعل بکیر و نگاہدار۔

ان ائمہ فرہنگوں کے علاوہ میرے مطالعے کے کسی اور نسخے میں

دستور الافاضل کے دو معنی کا ذکر قیہ میں ہے ، اس پر موبد نے لکھا ہے کہ دستور میں سبباس کے علاوہ »وراءان« ہے ۔ یہ فقرہ ادات الافاضل میں ہے ، اس کے نزدیک »وراءان« سے مراد نسانس ہے لیکن اس سلسلے میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں (۱) ہمارے نسخے میں »وراءان« نہیں بلکہ راق ہے اور جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں کہ یہ »ران« کی تصحیف ہے ۔ صاحب دستور نے یہ معنی قواس سے بیٹہ لے لیے تھے ، اسی بنا پر راق تصحیف شدہ شکل ہے ۔ (۲) ادات میں »وراءان« سرے سے نہیں ہے ۔ ممکن ہے صاحب موبد کے پیش نظر نسخے میں رہا ہو لیکن مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں »انگدان« کے ایک معنی سبباس درج ہیں ۔

اس سے واضح ہے کہ صاحب موبد نے »نسانس« غلط طور پر اخذ کر لیا ، انگدان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ، رہا »انجدان« کا معرب ہونا تو یہ بالکل صحیح ہے ۔ گویا »انجدان« و انگدان دونوں انگود کے معنی میں ہیں اور یہ معنی قواس کے یہاں »ران« کی شکل میں آیا ہے ۔ شیخ لاد نے دستور کے نسخے میں انگدان (بمعنی انجدان) ذال سے دیکھا تھا لیکن ہمارے پیش نظر نسخے میں انگدان ذال سے درج نہیں ۔ البتہ شرف نامہ میں انگدان ذال سے بھی آیا ہے اور اس کے معنی درخت انگود و انجدان درج کیے گئے ہیں ۔ ممکن ہے کہ موبد الافاضل میں غلطی سے شرف نامہ کی جگہ دستور کا نام درج ہو گیا ہو ۔

سروری نے »سبباس« کے بجائے »نسانس« لکھا اور دوسرا معنی وہی برقرار رکھا ۔ جہانگیری کے یہاں نسانس ہی ہے ، سبباس سرے سے نہیں ہے ۔ اس میں نسانس ایک قریہ کا نام بھی بتایا گیا ہے ۔ صاحب جہانگیری کے پیش نظر وہ تمام فرہنگیں ہیں جن میں »سبباس« تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہ آئی کہ مولف نے اس معنی سے صرف نظر کیوں کیا ۔ بظاہر اس کی توجیہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ اس نے اس لغت خاص کے متعلق قدیم فرہنگوں سے استفادہ نہیں کیا ۔ برہان میں »نسانس« اور »سبباس« دونوں کو درج کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں کسی قسم کی

(۲) نسناس و آن حیوانی ست وحش شیه بآدمی الخ

(۳) نام قرہ .

برمان : انگدان نسناس را گویند یعنی دیو مردم، آن جانوری باشد شیه بآدمی و در مویذ الفضلا بمعنی بسباس آمده است کہ ہندی جانوری گویند و اللہ اعلم الخ .

رشیدی : انگدان و انگباد و انگوان : درختیت کہ انگود یعنی حلتیت صمغ آنست و انگدان جای انگ کہ حلتیت باشد و انگود یعنی صمغ انگ چہ ژد صمغ باشد .

ناصری : انگدان همان انجدان کہ مرقوم شد . . . و بمعنی نسناس نیز آمدہ کہ آن حیوانی الخ، و در برمان گوید کہ صاحب مویذ الفضلا بمعنی بسباس آوردہ . بہتمل کہ در نسناس و بسباس تصحیفی شدہ باشد .

اتقد راج : (قول ناصری بعینہ)

فرہنگ نظام : انگدان، انجدان، معنی لفظ مذکورہ را یک لغت نویس قدیم بسباس نوشت کہ دوائی است، لغت نویس دیگر بسباس را اشتباہاً نسناس خواند و معنی انگدان را دیو مردم . . . نوشت . و لغت نویس سوم ہر دو معنی مذکور برای افظ انگدان نوشت و معنای کہ من نوشتم منقول از کتاب معتبر طب تحفہ حکیم مومن است و صحیح همانست .

فرس و صحاح میں لغت «انگدان» مذکور نہیں، فرہنگ قواس میں اس کے دو معنی بسباس اور ران درج ہیں، ران بمعنی درخت انگود اور انگود بمعنی ہینگ ہے (مویذ ۱ : ۴۳۹) یہی دونوں معنی «دستور» میں درج ہیں گو ہرانہ کو غلطی سے راق لکھ دیا گیا ہے (جس کو صاحب مویذ نے وراہ آن پڑھا ہے) ادات، بحر الفضائل، شرفنامہ اور مدارالافاضل میں صرف ایک معنی «بسباس» یعنی جانوری درج ہے، صاحب مویذ نے اس سلسلے میں کچھ تفصیل سے لکھا ہے لیکن اس نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا ہے .

دین کو بھی اسکے معانی میں شامل کر لیا گیا۔ فرهنگ نظام میں رشیدی کے
نکتہ امالہ کو جهانگیری کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے

انگدان :

قواس : انگدان بسباس ، و ران

دستور : انگدان بسباس و راق

ادات : انگدان کہ عرب انرا بسباس خوانند .

زبان گویا : انگدان بسباس و ان بسباس جابتری است و ان درخت اگر .

است و گویند انگدان بذال معجمہ درخت اگر است بازی

انجیدان گویند .

بحر الفضائل : انگدان بسباس جابتری

شرافنامہ : انگدان جابتری کہ بتازیش بسباس خوانند و در فرهنگی است

خلاف و نوعی از عطر کذا فی القنیہ وفيہ ایضاً محل اخراین

مردو ، معنی اخیر از دستور الافاضل است . جامع ابن

لفات دز دستور مذکور دید ، دران و رادان مسطور است و در

ادات نیز . همچنین است زیرآچہ گفته است کہ انرا بسباس

خوانند و وراء آن تناس را گویند یعنی دیو مردم و ان

جانوری مانند وحشی شبیہ ادمی . و در موبد القوائد معنی بسباس

آمده کہ بھندی جاوتری می گویند و نوعی از عطر . و نام

درختی ہم هست کہ صمغ انرا بھری حلتیت خوانند و عرب

ان انجیدان است و باین معنی با ذال مقوطہ ہم آمده کذا فی

دستور و نام قریہ .

: انگدان جابتری ، عرب انرا بسباس خوانند .

: انگدان در موبد تناس باشد یعنی دیو مردم و در اختبارات معرف

آن درختی است کہ انگرد صمغ آنت .

جهانگیری : انگدان بہ معنی دارد :

(۱) نام درخت حلتیت است ظنکی گفته تا منافی الخ .

دیے گئے ہوں۔ اس قسم کی متعدد مثالیں قواس کے موجودہ نسخے سے فراہم ہوتی ہیں اور اس طرح کی غلط فہمی محض اس وجہ سے پیدا ہوتی تھی کہ پرانے قلمی نسخوں میں لغت، معنی، سب ایک ہی ساتھ ایک ہی سطر میں بغیر کسی فصل کے لکھے جاتے تھے۔

صاحب موبد الفضلا نے اس سلسلے میں کچھ تحقیق کی ہے۔ اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب قیہ نے دستور کی غلطی کو آگے بڑھایا ہے جس سے اگیش کی تصحیف کیش کی شکل میں رونما ہوئی، لیکن موبد میں اس کو غلط بتایا، اس وجہ سے کہ صاحبِ ادات نے اس کے معنی صرف »پر کردن« لکھے ہیں۔ موبد کا استدلال یہ ہے کہ آگاہ مؤلفین کے تکرار غیر مفید کو صاحبِ ادات نے ترک کر دیا ہے اور چونکہ انبیر بمعنی کیش یا دین اس میں نہیں آیا ہے، اس لیے وہ قابل ترک ہے۔ لیکن شرف نامہ میں اس کے دوسرے معنی »گل تر و خشک« بھی درج ہیں، اس کے متعلق صاحب موبد خاموش ہے۔

مدار میں »چزی . . . برآرند« بظاہر ایک دوسرا معنی معلوم ہوتا ہے: لیکن در اصل اس کو »گل خشک و تر« کی توضیح سمجھنا چاہیے۔ صاحب مدار دستور کے معنی کو کتابت کی غلطی پر محمول کرتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر عرض ہو چکا ہے بظاہر یہ خود مؤلف کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ جہانگیری اور سروری نے کوئی مزید اضافہ نہیں کیا، اور اس کے دو ہی معنی درج کیے (»کیش« کو ترک کر دیا گیا)، لیکن صاحبِ برہان نے حسب دستور نہ صرف »کیش و دین و آئین« کا اضافہ ہی کیا بلکہ ایک اور معنی بغیر کسی قسم کی تحقیق و توضیح کے شامل کر دیا حالانکہ »موبد« اور »مدار« کے توضیحات صاحبِ برہان کے سامنے رہے ہونگے۔ رشیدی نے انبیر کو انبار کا امالہ بتایا ہے اور میرے مطالعے کے نسخوں میں یہ پہلا نسخہ ہے جس میں اس نکتے کی طرف اشارہ ہے۔ ناصری میں کیش وغیرہ، معنی نہیں ملتے البتہ برہان کے لیے معنی »امر« سے صرف نظر نہ ہو سکا۔ آئندہ راج میں پھر برہان والی ساری باتیں دہرا دی گئی ہیں، یعنی

آئندہ راج : (بر ناصری علاوہ نمودہ) و بمعنی آئین و مذہب .
 فرہنگ نظام : انبیہ (۱) گل خشک و تر (۲) امانۃ لفظ انبار
 (بہ بیند جہانگیری) .

» انبیر « فرس و صحاح میں نہیں آیا، البتہ قواس نے اس کو درج کیا ہے، اور اس کے معنی نسخہ موجودہ میں کفش ہیں۔ لیکن یہ لغت »گوئے نخست « کے ذیل میں ہے جو محض »خانہ ما و جایا« و جز آن « سے متعلق ہے۔ اور اس کے بعد کے لغات »گزنی« و »زمو« میں جن کے معنی »گل تر و خشک« ملتے ہیں۔ اس سے پوری طرح واضح ہے کہ یہاں یہ معنی »کفش« بالکل غلط ہے اور اس کو سوائے کتابت کی غلطی کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا، بظاہر »آگش« رہا ہوگا، »الف« کے ساقط ہو جانے سے »کفش« کی صورت پیدا ہوگئی۔ دستور کا کیش بظاہر قواس کی پیروی کا نتیجہ ہے۔ بخوبی ممکن ہے کہ خود مصنف دستور کے سامنے فرہنگ قواس کا غلط نسخہ رہا ہو اور اس کی وجہ سے اسے دموکا ہوا کیونکہ یہ معلوم ہے کہ صاحب »دستور« نے قواس کی بڑی تعریف کی ہے، بالفاظ دیگر »دستور الفضائل« میں فرہنگ قواس کے نسخے کی کتابت کی غلطی کے راہ پا جانے سے استدلال ہو سکتا ہے کہ دستور میں یہ کتابت کی غلطی نہ ہو۔ جہاں تک انبیر کے دوسرے معنی گل تر و خشک کے ہیں، اس سلسلے میں دو احتمال کا اندیشہ ہے، ممکن ہے قواس کے کسی نسخے میں یہ معنی نقل ہونے سے رہ گئے ہوں (موجودہ نسخہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں) اور صاحب دستور کے سامنے وہی نسخہ ہو اور اس نے بھی صرف ایک ہی معنی درج کیے۔ اس سے قوی تر احتمال یہ ہے کہ قواس ہی کے کسی غلط نسخے سے صاحب زبان گویا، شرفنامہ یا کسی اور متقدم فرہنگ نگار نے یہ معنی درج کر لیے ہوں۔ جیسا ذکر ہو چکا ہے انبیہ کے فوراً بعد قواس میں »گزنی و زمو« بمعنی »گل تر و خشک« ہے، ممکن ہے انبیہ کے معنی کا لفظ یعنی آگش کتابت میں رہ گیا ہو اور تینوں لفظ انبیہ، گزنی، زمو سب کے معنی گل تر و خشک قرار دے

قبیه التفاح بدان کرده است. باجتهاد رای خویش
 کیش را تفسیر بدین کرده و این گمان میشود
 که صاحب ادات بدین معنی نیاورده بلکه بمعنی
 'پر کردن ذکر کرده است' باینکه دهوی صحیح
 کرده که لغات لسان الشعرا و دستور الافاضل
 و نسخ دیگر همه آورده ام، ترک ندادم مگر تکرار
 غیر مفید. پس اگر بدین معنی بودی او ترک نکردی
 و نیز بدین معنی استعمال نه شده است در لغات،
 و امثلة اشتقاق او نیز بدین دلالت نمی کند چنانچه
 انیر و انبور.

مدار الافاضل: انیر بروز انجیر، پر کردن و گل تر و خشک
 و گویند چیزی که در بام اندازند و میان دیوار بر
 آرند، و در دستور بمعنی کیش و دین است و در
 لسان الشعرا بمعنی آگش یعنی پر کردن و این
 صحیح است و در دستور شاید سهو کاتب باشد.

سرویی: انیر پر کردن آب، و گل تر و خشک.
 جهانگیری: انیر دو معنی دارد (۱) گل و تر و خشک (از
 لغات اخداد) (۲) پر کردن.

برهان: انیر بمعنی گل خشک و تر هر دو نوشته اند و بمعنی
 'پر کردن و علو گردانیدن هم گفته اند و امر بدین
 معنی هم هست و بمعنی کیش و مذهب و دین و
 آئین هم بنظر آمده است.

رشیدی: انیر انباشتن و پر کردن و بدین معنی امالة انبار
 است و گل خشک و تر را نیز گویند

ناصری: انیر گل خشک و گل تر و بمعنی پر کردن
 نوشته اند و بمعنی امر هم آمده و گفته اند این لغت
 از اخداد است.

نقص ہے کہ اس نے شمس فخری کے »استسقا« کو »استسقا« پڑھایا ننگ تو بات ٹھیک تھی لیکن شعر شاہد بھی شمس فخری والا نفل کیا جس میں »امار« محض استسقا بیماری کے معنی میں آیا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ صاحب فرہنگ نے شعر کا مطلب واضح طور پر نہیں سمجھا؛ شاعر کہتا ہے اے مدوح تیرے جاہ و مرتبہ پر حد کرنے والا قتے کی گرمی سے بے آب بیابان میں مرضِ امار میں گرفتار جا پڑے گا۔

یہ تو دہی معنی کے سلسلے کی جودت، اب تصحیفات کی طرف توجہ فرمائیں، امار، امارہ سے آوار، آوارہ، آبار، آبارہ کئی شکلیں سامنے آئیں، ظاہر ہے کہ ان میں سے اصل شکل امار و امارہ یا امار و امارہ ہوگی بقیہ سب تصحیفات ہیں جنکو فرہنگوں میں اصل لغات کی صف میں شامل کر لیا گیا۔ »رشیدی« کے آبار و آبارہ میرے مطالعے کے کسی نسخے میں موجود نہیں۔ »دستور« میں آمان و آمان گیر ہے، اتفاق سے اس کا واحد نسخہ ہمارے سامنے ہے لیکن ایسا خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ خود مولف کی غلطی ہو اس لیے کہ موبد میں واضح طور پر دستور کی یہی قرأت درج ہوئی ہے : اما در دستور امان و آمان گیر با نون آمدہ می توان تعریف باشد۔

انبیر :

قواس : انبیر کفش

دستور : انبیر کیش

زبان گویا : انبیر پر کردن و گل تر و خشک و گوشت چیری کہ در بام اندازند و میان دیوار برارند۔

ادبات : انبیر پر کردن۔

شرفنامہ : انبیر وزن انبیر پر کردن و گل تر و خشک۔

موبد : انبیر وزن انبیر پر کردن، آگش یعنی پر کردن

ہذا هو الصحیح و آنچه در دستور مسطور است

شاید از باب خطای کاتب است بدینکہ اف را ترک

کردہ است بہو و اصل کاتب آگش و صاحب

اور نہایت و کوشش تمام کردن یعنی «استقفا» (جو فرس و صحاح میں ہے)۔
 شمس فخری نے «استقفا» کو «استقفا» کو کر دیا، بظاہر فرس یا صحاح کے
 کسی نسخے میں کاتب نے «استقفا» کے بجائے «استقفا» لکھ دیا ہوگا اور اس
 سے فخری کو دھوکا ہوا ہوگا۔ اس نے استقفا ایک مرض سمجھا اور اس
 کے حسب حال «خمر و جہ» والا شعر درج کر دیا حالانکہ خود اس نے
 «خفکا مار» کے معنی «استقفا» و «تفحص بلیغ» درج کیا ہے لیکن
 ان دونوں لفظوں کی مناسبت پر اس کی توجہ نہ گئی۔ سروری نے دونوں
 معنی درج کرنے کے بعد شمس فخری کے تھے معنی کو بھی بغیر جرح کے
 شامل کر دیا۔ صاحب جہانگیری نے تو بغیر کسی شرط کے اس کے تین معنی
 لکھے، اس کے ماخذ میں فرس و صحاح دونوں میں تو پھر ان کے
 مندرج معنی یعنی استقفا سے صرف نظر کر کے فخری کے غلط معنی استقفا
 کو درج کرنا اور فخری ہی کے شعر کو شاهد میں لانا محض اس بنا پر
 ہوا ہوگا کہ اس لفظ خاص کے مطالعے میں صاحب جہانگیری نے «فرس»
 اور «صحاح» کا مطالعہ نہ کیا ہوگا۔ برہان کے یہاں چار معنی میں (۱) استقفا
 (۲) نہایت طلب و تفحص (۳) حساب (۴) استقفا و تتبع۔ ظاہر ہے معنی
 اول بالکل مہمل ہے، دوسرے اور تیسرے ٹھیک ہیں، چوتھے اور
 دوسرے معنی میں کوئی فرق نہیں، اس کو الگ کرنا سوائے بے اعتدالی کے
 اور کچھ نہیں۔

رشیدی غالباً پہلا مصنف ہے جس نے شمس فخری کی غلطی کی طرف
 توجہ کی لیکن اس کا قیاس کہ استقفا استقفا کی تصحیف ہے صحیح نہیں،
 معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سامنے نہ «فرس» نہ اور نہ «صحاح» اس
 بنا پر «استقفا» کی طرف اس کی توجہ مبذول نہ ہوئی۔ اس نے مزید
 ایک اور تصحیف «آبار» پیدا کی کیونکہ یہ صورت کسی اور فرهنگ میں
 موجود نہیں۔ تاصری نے جہانگیری سے ہو یہ نقل کر لیا ہے لہذا اس سے
 کسی تحقیق کی توقع ہی یکسر ہے۔ صاحب فرهنگ نظام نے صرف
 وہی دو معنی دیے ہیں جو بالکل صحیح ہیں، لیکن اس کے یہاں یہ

است و آنرا امار و آمارہ و آوارہ نیز گویند۔

سرودی : وقائی استعفا و تتبع و حساب و شرفنامہ امار و اولر و آمارہ و اولارہ : حساب، اماشمس فخری استعفا۔

چھانگیری : امار و آمارہ سے معنی دارد : استعفا، نہایت طلب و تفحص، حساب۔

برہان : امار مرضی است کہ آنرا استعفا گویند و بمعنی نہایت طلب و تفحص و تجسس باشد و بمعنی حساب ہم ہست و بمعنی استعفا و تتبع ہم بنظر آمدہ۔

رشیدی : امار حساب و در فرهنگ بمعنی تفحص طلب گفتہ و شمس فخری بمعنی استعفا آوردہ و ظاہرا بمعنی اول آبار بپا باشد و بمعنی استعفا خلاف اتفاق جمیع فرهنگ است، ظاہرا استیفارا بہ تصحیف استعفا خواندہ۔

آبار و آمارہ بد الف و بغیرمد حساب و دفتر حساب و دیوان حساب کہ آوارہ و آورچہ نیز گویند، ابار گیر محاسب۔

ناصری : امار بمعنی استعفا و نہایت طلب و تفحص و حساب باشد۔

آند راج : امار مرضی است کہ آنرا استعفا گویند و بمعنی نہایت طلب و تجسس و بمعنی حساب۔

فرہنگ نظام : امار (۱) استعفا و نہایت، طلب شمس فخری :

حدود جاہ تو می آب درنوز فتن

مباد جز بہ بیابان قتادہ در امار

(۲) حساب

ان تمام اقوال کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ فرس اور صلح میں صرف ایک معنی مذکور ہے، دوسرے معنی قولس، دستور، احادی، شرفنامہ اور موید میں درج ہیں۔ مدار میں دونوں معنی درج ہوئے ہیں یعنی حساب

روسی عالم س۔ ا۔ بافسکی اس کی اشاعت کرنے والے ہیں۔ ہادات الفضلاء کے دو نسخے میرے پیش نظر ہیں، ایک مسلم یونیورسٹی لائبریری کا، دوسرا ایشیالک سوسائٹی بنگال کا، »جہرافضائل« کے چار نسخے میرے استفادے میں ہیں، ایک رضا لائبریری کا، اور تین نسخے انڈیا آفس لندن کے کتاب خانے کے، »شرفنامہ« کے نسخے عام طور پر ملتے ہیں۔ میرے مطالعے میں مسلم یونیورسٹی کا نسخہ ہے، راقم نے سید طارق حسن صاحب کے مرنب کئے ہوئے نسخے سے بھی استفادہ کیا ہے۔ دور حاضر کے مصنفین میں صاحب »فرہنگ نظام« نے »جہرافضائل« اور »شرفنامہ« سے ضرور استفادہ کیا ہے، مگر بقیہ چار فرہنگیں ان کے بھی دسترس سے باہر تھیں، اور کسی صدی کے بعد پہلی بار ان اوراق میں ان سے استفادہ ہو رہا ہے۔ ان تمہیدی اشارات کے بعد اب ہم الفاظ کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہونے ہیں :

آمار:

لغت فرس :	آمار استقصاء
صاحب القوس :	آمار استقصاء
قواس :	آمار حساب
دستور :	آمان حساب
معیار جمالی :	آمار استقا
ادات :	آمار و آمارہ حساب
زخان گوپا :	آمار حساب، اوار همان حساب است
شرفنامہ :	آمار ترجمہ حساب، و اوارو امار و آمارہ و آوارہ و آمارہ و آوارہ مترادف اند۔
موید :	آمار ترجمہ حساب و آملرہ و آوارہ و امار و آوار
:	مترادف اند۔
مدار :	آمار و اوار حساب، و درحل لغات آمار پمد نہایت
	و کوشش تمام نیز آمدہ و امارہ حساب و در ابراہیمی

- ۱۰۔ مہد القضا شیخ لاد دہلوی تالیف ۹۲۵ء
- ۱۱۔ مدار الافاضل فیضی سرحدی تالیف ۱۰۰۱ء
- ۱۲۔ مجمع الفرس سرودی کاشانی تالیف ۱۰۰۸ء و بعد ۱۰۲۸ء
- ۱۳۔ فرہنگ جہانگیری انجوسے شیرازی تالیف ۱۰۱۷ء
- ۱۴۔ برہان قاطع محمد حسین تبریزی تالیف ۱۰۶۲ء
- ۱۵۔ فرہنگ رشیدی عبدالرشید توی تالیف ۱۰۶۴ء
- ۱۶۔ فرہنگ انجمن آراء ناصر ہدایت تالیف ۱۲۸۸ء
- ۱۷۔ فرہنگ آئند راج محمد بادشاہ تالیف ۱۳۰۶ء
- ۱۸۔ فرہنگ نظام آقائے سید محمد علی تالیف ۱۳۵۸ء

ان میں سے «فرہنگامہ قواس» «دستور الافاضل» «ادات القضا» «زبان گویا» «بحر الفضائل» اور «شرنامہ» کے علاوہ سب مطبوعہ ہیں، صحاح الفرس حال ہی میں ایران میں طبع ہوئی ہے اور یہ سب مطبوعہ نسخے آسانی سے دستیاب ہو جاتے ہیں۔ البتہ مذکورہ بالا چھ قلمی نسخوں میں سے تین حد درجہ کمیاب ہیں۔ «فرہنگامہ قواس» اور «دستور الافاضل» کے صرف ایک ایک نسخے کا حال معلوم ہے اور یہ دونوں لغات راقم کی توجہ سے مرتب ہو چکے ہیں اور امید کی جاتی ہے وہ جلد شائع ہو جائیں گے۔ «زبان گویا» کے نسخہ بانکی پور کا علم تھا، اور وہی میرے زیر مطالعہ ہے۔ حال ہی میں اس کے ایک اور نسخے کا علم ہوا جو اینن گراڈ میں ہے اور ایک

(۱) یہ تاریخ بلاخمن نے لکھی ہے (دیکھیے ایڈیٹلک جرنل Contribution to Persian Lexicography) مگر یہ صحیح نہیں معلوم ہوئی اس لیے کہ ج ۱ ص ۱۹۱ پر مدار الافاضل کا حوالہ ہے جو ۱۰۰۱ ہجری میں مکمل ہوئی۔ اور اسی جلد کے ص ۱۵۹ پر اکبر بادشاہ ذکر اس طرح ہوا ہے:

و فقیر گوید کہ این لغت (برسم) را از مجوسی کہ در دین خود بنایت فاضل بود، و ارد شیر نام داشت و در عہد محمد اکبر بادشاہ از کرمان بہ ہندوستان آمدہ بود، تحقیق نمودم۔

محولہ فرہنگ کے مؤلف نے وجرگر کے معنی « مفتی » کو مننی پڑھا ہوگا اور اس طرح اپنی جدت طرازی سے اس عربی لفظ کو فارسی لفظ « سرود گو » میں تبدیل کر کے اپنی تصحیف خوانی کی پوری توثیق کردی ۔

راقم حروف نے چند الفاظ کا تفصیلی جائزہ محض اہم لغات کے بیان کی روشنی میں اس طرح پیش کیا ہے کہ اس سے فرہنگ نویسوں کی غلطی یا غلط خوانی کی پوری حقیقت سامنے آجائے گی ۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ متاخر فرہنگ نگاروں سے خصوصاً کیا بنیادی غلطیاں ہوئیں اور ان سے کس قسم کی تصحیفات عمل میں آئیں (کاتبوں کی غلطیوں سے صرف نظر ہوا ہے) ، نیز یہ بھی معلوم ہو سکے گا کہ ان غلطیوں کو کیونکر دور کیا جاسکتا تھا ۔ محض الفاظ میں تصرفات نہیں ہوئے بلکہ الفاظ کے معانی میں بھی غلط خوانی سے بڑی بڑی جدت طرازیوں ہوئی ہیں ۔ ان سب امور کے نتیجے میں ہماری فرہنگیں بڑی ناقص ہیں اور ان کے نقائص کی جزیی اتنی گہری ہیں کہ ان کی بیخ کنی اب ممکن نہیں ۔ پھر بھی علم کا تقاضا ہے کہ ان کی نشاندہی کی جائے ۔ اور اسی سے فارسی زبان کے تصحیفات کے مسائل آسانی سے سمجھ میں آسکیں گے ۔

زیر نظر مطالعے میں حسب ذیل فرہنگوں سے خصوصیت سے استفادہ ہوا ہے :

- ۱۔ لنت فرس ابدی سال تالیف بعد ۴۵۸ ھ
- ۲۔ فرہنگنامۂ فخر قواس تالیف بظاہر درمیان ۶۹۵ - ۷۱۵ ھ
- ۳۔ صحاح الفرس محمد بن ہندوشاہ تالیف ۷۳۷ ھ
- ۴۔ دستور الافاضل حاجب خیرات دہلوی تالیف ۷۴۳ ھ
- ۵۔ معیار جمال شمس فخری تالیف ۷۵۴ ھ
- ۶۔ اادات الفضلا بدر دہلوی تالیف ۸۲۲ ھ
- ۷۔ زفان گویا بدر ابراہیم تالیف قبل ۸۳۷ ھ
- ۸۔ بحر الفضائل محمد بن قوام بن رستم تالیف ۸۳۷ ھ
- ۹۔ شرفنامہ ابراہیم بن قوام طرودی تالیف قبل ۸۷۸ ھ

الفاظ کے اصل و مادے سے واقف ہیں اور نہ ان کے معانی و تلفظ کے سلسلے میں ہمیں کسی قسم کی رہنمائی ملتی ہے۔ اگر لفظ کا مادہ معلوم ہو تو اس کی شکل بھی متعین ہو جائے اور معنی بھی ٹھیک ٹھیک معلوم ہو جائیں۔ اس سلسلے میں دو لفظوں کا ذکر کروں گا، ایک »چینود« دوسرے »وچرگر«۔ اول الذکر کی متعدد شکلیں مذکور ہیں مثلاً چینود، چنیود، جینور، جینور، خینور، خنیور وغیرہ، اس لفظ میں تین طرح کی تصحیف ہوئی ہے، چ، ج اور خ کی تبدیلی، ی اور نون کے تقدم و تاخير کے لحاظ سے اور »د« اور »ر« کی تبدیلی کے اعتبار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک شکل کے لیے شعرا کے کلام سے شہادت فراہم کر لی گئی ہے۔ لیکن اس لفظ کی صحیح قراءت کا تعین قدیم زبانوں کی روشنی میں ممکن ہے۔ اصل میں اس کا ریشہ اوستائی لفظ چینوت ہے۔ یہی لفظ پہلوی میں چینود ہوا اور زرا سی صوتی تبدیلی کے ساتھ فارسی میں چینود کی شکل میں رائج ہوا لیکن فرہنگ نویسوں اور بعض شاعروں کی وجہ سے اس لفظ کی صورت مسخ ہو گئی۔ دوسرا لفظ »وچرگر« ہے۔ اوستا میں اس کی جگہ وچرا یعنی فنوی دہندہ ہے۔ پہلوی میں وچر اور وچارش یعنی فنوی، گزارش اور دستور اور وچرگر بمعنی معنی میں۔ ایک پہلوی کتب »وچر کرت دینک« ہے جس میں دینی مسائل سے گفتگو کی گئی ہے۔ اس سے واضح ہے کہ فارسی »وچرگر« بالکل صحیح لفظ ہے لیکن فارسی کی بعض فرہنگوں میں »وچرگر« کے بجائے »چرگر« آیا ہے اور عبدالرشید نتوی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے،

»وچرگر بفتح واو، وجیم وکاف ہردو فارسی، معنی ودر فرہنگ

ہضم واو وجیم بمعنی سرود گو، و صحیح چرگر است چنانکہ

گذشت و واو عطف را جزو کلمہ پنداشت۔

گویا تنوی کے نزدیک »وچرگر« میں واو عطف تھا جو غلطی سے جزو کلمہ قرار دیا گیا ہے۔ »فرہنگ« کے حوالے سے اس کے جو معنی سرود گو لکھے ہیں وہ بھی خوب ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس

کے پیش نظر نہ تھیں۔ اصولِ فرهنگ نویسی کا تقاضا تھا کہ اس فرهنگ میں جتنے الفاظ شامل ہیں ان میں سے ہر لفظ کی تحقیق میں (خواہ لفظ کی قراءت ہو یا اس کے معانی کی) ہر ایک فرهنگ سے استفادہ ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور میرا خیال ہے کہ شاید ہی کوئی لفظ ہو جس کے سلسلے میں ساری فرهنگوں کا مطالعہ بیک وقت عمل میں آیا ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ مآخذ کی ہر فرهنگ کسی نہ کسی غلط کے سلسلے میں مطالعے میں آئی اور اس طرح ساری کی ساری فرهنگیں مولف کے استفادے میں ہیں لیکن ہر لفظ تمام فرهنگوں کے بیان کی روشنی میں جاننا اور پرکھا نہیں گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ الفاظ و معانی میں جو تصحیفات قدیمی فرهنگوں میں رونما ہو چکے تھے اور جو باہمی مقابلے سے دور ہو سکے تھے، وہ »فرهنگ جهانگیری« میں اسی طرح باقی رہے۔ اگر صاحبِ جهانگیری اپنے مآخذ کے لغات کا جن میں سے اکثر و بیشتر آج ناپید ہو چکے ہیں، خاطرِ خواہ استعمال کرتا تو کئی سو عرف و مصحفِ الفاظ خارج ہو چکے ہوتے اور فارسی فرهنگ نویسی کا رخ ہی دوسرا ہوتا۔ »جمع القرس« و »فرهنگ رشیدی« و »سراج اللہ« و »فرهنگ ناصروی« اور »فرهنگ نظام« کے مولفوں نے »جهانگیری« کی بعض خامیوں کی طرف اشارہ کیا ہے مگر ان میں سے کسی کے پاس وہ مواد نہ تھا جس سے جهانگیری میں استفادہ ہوا تھا، اس لیے اپنے بلند دعوؤں کے باوجود یہ سارے کے سارے صاحبِ »جهانگیری« کے خوشہ چیں اور نقال ہیں۔

فرهنگ نویسی کے سلسلے میں جو قابلِ توجہ کوتاہی نظر آتی ہے وہ الفاظ کے مادے و دریشے سے عدم واقفیت ہے۔ ہمارے اکثر فرهنگ نگار ایرانِ قدیم کی زبانوں سے ناواقف تھے۔ ان سے مزید توقع کہ وہ سنسکرت سے بھی واقف ہونگے، دور از کل بات تھی اور یہ اظہر من الشمس ہے کہ ان زبانوں سے عدم واقفیت کے بغیر فارسی فرهنگ نویسی میں کلیابی کا تصور ہی بے معنی ہے۔ یہ بنیادی کام جو سب سے پہلے کرنے کا تھا فرهنگ نگاروں کے حاشیہ خیال میں نہ آیا۔ اس کا نتیجہ ہے کہ نہ ہم

اس کی پیروی میں جو فرہنگیں لکھی گئیں ان میں کچھ الفاظ زیادہ تھے اور معنی میں بھی شاید اتنا اختصار ملحوظ نہ رکھا گیا ہو، البتہ اور دوسرے نقائص بدرجہ اتم موجود تھے۔ ہفت فرسہ کے بعد دوسرا قدیمی لغت جو دستیاب ہوا ہے »فرہنگنامہ فراس« ہے، اس میں الفاظ مطالب کے لحاظ سے جمع ہوئے ہیں۔ اس کی ایک قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ کثر مترادفات ساتھ ساتھ واو عاطفہ کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ ان وجوہ سے اس لغت سے استفادہ کرنے والوں سے اکثر سہوا ہوا ہے جس کے نتیجے میں مصنف الفاظ ان کے یہاں شامل ہوئے جو بعد کی فرہنگوں میں برابر جگہ پاتے رہے ہیں۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ عام کتابوں کے مقابلے میں فرہنگوں میں التباسات کے مواقع زیادہ ہوتے ہیں۔ فرہنگی الفاظ و مترادفات کا مجموعہ ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ تحریف سے تے سے لفظ وجود میں آجائے ہیں اور چونکہ سیاق و سباق کی مدد سے الفاظ کے صحیح معنی کا موقع کم ہوتا ہے اس لیے ان میں محرف الفاظ آسانی سے راہ پاتے رہے ہیں۔ پھر کاتبوں کی کم علمی کے باعث ان کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ البتہ اگر فرہنگ نگاروں کی طرف سے پوری تحقیق و تجسس عمل میں آتی تو بڑی حد تک تصحیف کا سدباب ہو جاتا۔ مگر اکثر ایسا نہیں ہوا اور وہ کاوش جو فرہنگ نگاری میں خصوصیت سے درکار تھی عمل میں نہ آسکی۔ الفاظ کے مادے اور اصل کے معنی کا تو کوئی سوال ہی نہ تھا، مآخذ کی ساری فرہنگوں کا بقرار واقعی تقابلی مطالعہ کا بھی عمومی نقصان نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں فرہنگ جہانگیری (تالیف ۱۰۱۷) کا ذکر غیر مناسب نہ ہوگا۔ یہ فارسی کی قابل قدر فرہنگ ہے۔ اس کے مؤلف جمال الدین حسین انجوع شیرازی نے ایک مدت تک اس پر کلم کیا۔ لیکن اس فرہنگ میں کسی حد تک تحقیق کی غامی کے ساتھ ساتھ ایک اعتبار سے علمی بے دیانتی کا بھی عکس نظر آتا ہے۔ مؤلف کے پیش نظر پچاس سے زیادہ فرہنگیں تھیں۔ اتنی فرہنگیں کسی دوسرے فرہنگ نگار

سلطان سپہا (خطاب بہ آفتاب)؛ سلطان سپہ را

شکورا (ای شکور)؛ شکو (- شکایت) را

ستارا (ای ستار)؛ ستا (- و باب) را

فلک سریرا (ای فلک سریر)؛ فلک سری (- سردار) را

۱۲ - حرف اشارہ بید (ان) اور علامت جمع (ان) یا ایسے اسماء جوہ ان،

پر ختم ہوتے ہیں ان میں کبھی کبھی التباس ہو جاتا ہے جیسے :

مردان قبیلہ = مرد ان قبیلہ ؛ باران وقت = بار ان وقت ،

ارزان = ارز ان یا ار ز ران ؛ بہارن = بہار ان ؛

بادان (جزا) = باد ان ؛ تازیان (جمع تازی) = اسم حالیہ

تفصیلات بالا سے بخوبی واضح ہے کہ فارسی میں اور زبانوں کے

مقابلے میں تعریفات و تصحیفات کے مواقع بہت زیادہ ہیں۔ یہی وجہ ہے

کہ زبان کے ہزاروں الفاظ کے تلفظ، صحت اشتقاق اور تعین معنی میں

زبردست اختلاف پایا جاتا ہے ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فارسی زبان کی مخصوص خصوصیات سے

جو پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کا حل کیا ہے ۔ زبان کے ان پیچیدہ

مسائل کے حل کرنے اور تصحیفات و تعریفات کی بڑھتی ہوئی رو کو روکنے کا

سبب مؤثر آلہ کفر فارسی لغات تھے ۔ مگر بدقسمتی سے اس زبان میں

لغت نویسی کا کام دیر سے شروع ہوا اور اس پر ستم یہ ہوا کہ جو لغات

لکھے گئے وہ ناقص، ادمورے اور اصول لغت نویسی سے مغائرت رکھتے

تھے، اس لیے وہ تصحیفات وغیرہ مسائل کے حل کرنے میں کامیاب نہ

ہوسکے ۔ فارسی کا سب سے قدیم لغت جو دریافت ہوسکا ہے وہ "لغت فرسہ

تالیف اسدی طوسی (متوفی بعد ۴۶۵) ہے، ظاہر ہے کہ اس کی تالیف تک

فارسی ادب پر تقریباً دو صدیاں گزر چکی تھیں۔ ہمارے نقطہ نظر سے

یہ لغت حسب ذیل خفاص کا حامل ہے : لغات کی تعداد بہت کم ہے،

محض شعری لغت ہے، معنی نہایت اختصار سے بیان ہوئے ہیں، لفظ کا

تلفظ درج نہیں ہوا ہے اور الفاظ کی ترتیب حروف تہجی سے نہیں ہوئی۔

تدی (تیزی)؛ تندھستی؛ مردی (بیادری)؛ مردھستی؛ غوی (اچھائی)؛
خوبھستی۔

(ب) اسم مصدری جو اسم فاعل میں 'ی' کے اضافے سے بنتا ہے،
اس میں اور فعل ناقص یا فعل لازم میں التباس کی صورتیں پیدا
ہوتی ہیں مثلاً :

نیک انجامی (اسم مصدر)؛ تو نیک انجامھستی (ناقص)
خوب فرجامی ()؛ تو خوب فرجامھستی ()
نیک اندیشی ()؛ تو نیک اندیشھستی ()؛ تو نیک می اندیش
بد بینی ()؛ تو بد بینھستی ()؛ تو بد می بینی
خیر سگالی ()؛ تو خیر سگالھستی ()؛ تو خیر می سگالی
(وقف ظنا)

(ج) اسم اور فعل کے التباس کی یہ صورت قابل غور ہے :
بازی (می بازی)؛ تو بازھستی (ناقص)؛ اسم مصدر بمعنی کھیل
از مصدر باختن۔

۱۱۔ الف فدا کی وجہ سے ایسے الفاظ پر جو 'رے' پر ختم ہونے
ہیں، علامت مفعول کا دھوکا ہوتا ہے اور اس طرح التباس کے بڑے
مواقع ہیں، مثلاً :

سرورا (ای سرور)؛ سرو را
نوگ را (ای نوکر)؛ نوگ را
گویرا (ای گویر - پیشکار)؛ گوی را
دادرا (ای دادر - برادر)؛ داد را
دخترا (ای دختر)؛ دخت را
داورا (ای داور)؛ داو (- دشنام) را
سپہ دلرا (ای سپہ دار)؛ سپہ دا (- طع) را
سلطان دھرا (ای سلطان دھر)؛ سلطان دہ را
شیر سپہرا (خطاب بہ برج امد)؛ شیر سپہ را

شمارم (مضارع) ،	شمار من ؛	طرارم (•) ،	طرار من
گردم (•) ،	گرد من ؛	فروختم (ماضی) ،	فروخت من
گذارم (•) ،	گذار من ؛	گذرم (مضارع) ،	گزر من
گذازم (•) ،	گذاز من ؛	گریزم (مضارع) ،	گریز من
گشتم (ماضی) ،	گشت من ؛	نگارم (•) ،	نگار من
نمودم (ماضی) ،	نمود من ؛	ارزم (•) ،	ارز من
بالم (مضارع) ،	بال من ؛	بارم (•) ،	بار من
بخشم (•) ،	بخش من ؛	تاہم (•) ،	تاب من
سجتم (•) ،	سج من ؛	شورم (•) ،	شور من
لفزم (•) ،	لفز من ؛	نازم (•) ،	ناز من

(ج) ضمیر متصل واحد حاضر اور عربی اسماء مصدری میں التباس کی

صورتیں یہ ہیں :

قدرت :	قدر تو ،	حرفت :	حرف تو ،
بعدت :	بعد تو ،	خدمت :	خدم تو ،
رحمت :	رحم تو ،	صنعت :	صنع تو ،
مدحت :	مدح تو ،	حملت :	حمل تو ،
فرقت :	فرق تو ،	نصرت :	نصر تو ،
ملکت :	ملک تو ،	وصلت :	وصل تو ،

(د) ضمیر کے فعل میں شامل ہونے سے التباس پیدا ہونے کے امکان

ہیں ، مثلاً :

زدم : من زدم ، او مرا زد ؛ دادم : من دادم ، او داد مرا ؛ کشیدم : من کشیدم ، او کشید مرا ۔

سعدی کا ایک شعر ہے :

یکں دیدم از عرصۂ رودبار کہ پیش آمدم بر پلنگی سولر

پیش آمدم یعنی پیش من آمد ۔

۱۰ - (الف) اسم مصدری اور فعل ناقص میں التباس کی صورتیں ہوتی ہیں ، مثلاً

گذاش : گذار او : گذارش : گزار او : گزارش : گزارش
 لغز او : لغزش : گوار او : نگار او : نگارش : نگارش
 ناز او : نازش : ناز او : نازش : نازش : نازش

(ب) ضمیر متصل واحد متکلم اور مضارع یا ماضی میں التباس کے مواقع ہیں، مثلاً:

طلب (مضارع می طلبم) :	طلب من :	افتادم (ماضی) :	افتاد من
خرم (مضارع) :	خرمن :	جنگم (مضارع) :	جنگ من
چربم () :	چرب من :	یاقم (ماضی) :	یافت من
فہم () :	فہم من :	پرداختم (ماضی) :	پرداخت من
پرهیزم () :	پرهیز من :	آغازم (مضارع) :	آغاز من
آرامم () :	آرام من :	پندم (مضارع) :	پند من
آزارم () :	آزار من :	پیچم () :	پیچ من
ناختم (ماضی) :	ناخت من :	پیوندم () :	پیوند من
نازم (مضارع) :	ناز من :	ترسم () :	ترس من
جستم (ماضی) :	جست من :	جویم () :	جوی من
چمم (مضارع) :	چم من :	خرامم () :	خرام من
خریدم (ماضی) :	خرید من :	خروشم () :	خروش من
رقم () :	رفت من :	خمم () :	خم من
خوادم (مضارع) :	خور من :	خوابم () :	خواب من
خوردم (ماضی) :	خورد من :	بودم (ماضی) :	بودم
دادم (ماضی) :	داد من :	داشتم (ماضی) :	داشت من
دوشم (مضارع) :	دوش من :	دمم (مضارع) :	دم من
دبم (ماضی) :	دید من :	دوزم () :	دوز من
رعم (مضارع) :	رم من :	زیستم (ماضی) :	زیست من
رسیدم (ماضی) :	رسید من :	ساختم (ماضی) :	ساخت من
سرودم () :	سرود من :	رنجم (مضارع) :	رنج من
سوزم (مضارع) :	سوز من :	شگفم () :	شگف من

ویردک	مصنف	بردک	(افسانہ وچیتان)
ونکڑ	مصنف	نکڑ	(تتم انگور)
وچنگ	مصنف	چنگ	(متقار مرغان)
وخشبنہ	مصنف	خشبنہ	(سفید)
وسہ	(چوبدستی)؛	و -	سہ
وشرک	مصنف	شرک	(جامہ و پارچہ)
وتنگ	(الگنی)؛	و -	تنگ
وہشت	(خستہ مترقہ)؛	و -	ہشت
وسنگ	مصنف	وشیک؛	و - سنگ
وہنگ	(حلقہ)؛	و -	ہنگ (وقار)
ویک	(کلمہ تعین)؛	و -	یک
وہر	(نام ولایت)؛	و -	ہر
ویل	(کلمہ ناسف)؛	و -	یل (پهلوان)
ویلان	(کاری بہم پیوستہ)؛	و -	یلان (جمع یل)
ویم	(کہگل)؛	و -	یم (تالاب)

۹۔ ضمیر کی وجہ سے بعض مسائل پیدا ہوتے ہیں مثلاً:

(الف) فارسی اسم مصدر اور ضمیر متصل واحد غائب میں التباس کے

مواقع پیدا ہو جاتے ہیں۔ حسب ذیل مثالیں قابل غور ہیں:

آرامش	:	آرام او؛	ارزش	:	ارز او
بالش	:	بال او؛	بارش	:	بار او
بخشش	:	بخش او؛	تابش	:	تاب او
پیچش	:	پیچ او؛	خرامش	:	خرام او
خورش	:	خور او؛	رنجش	:	رنج او
سجش	:	سج او؛	سوزش	:	سوز او
شورش	:	شور او؛	طرازش	:	طراز او
گاہش	:	گاہ او؛	گندش	:	گند او

بچک (نام اسلحہ) = بچک (یعانہ، بچم (نالی) = بچم (چال)
 بخار = بہ خار، بخارا = بہ خارا (سنگ سخت)
 بنم (نام ولایتی) = بہ خم (کھی)، بنور (صنم) = بہ خود (خورشید)
 بچور (جمع بحر) = بہ حور، برسم (یگرہ) = بہ رسم
 بنگاہ (رخت خانہ) = بہ نگاہ، وغیرہ
 ۶۔ «می» علامت فعل حال و استمرار سے کبھی کبھی التباس

کی صورت پیدا ہو جاتی ہے جیسے :

میرو د (میرو د) = می - رُود

میزد = می زد، میزد = مجلس شراب

میزدہ = می زدہ، میزدہ = بد حال وی مزہ

میگزد = می گرد، میگرد = مجلس شراب

میدہ = می دہ (امر استمرار) = میدہ (اُرد گندم)

میرہ = می رہ () = میرہ () = خواجہ ()

۷۔ حرف 'نقی' ہی لفظ میں شامل ہو کر التباس کی صورت پیدا

کرتا ہے۔ اس سلسلے کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں :

بیرنگ (طرح عکاسی) : بی - رنگ یستون (نام کوہ) : بی - ستون

بیرو (کیسہ و خریطہ) : بی - رو بیدخت (زہرہ) : بی - دخت

یغاد (نام شہر) : بی - داد بیجادہ (کہرا) : بی - جادہ

بیروز (نام سنگ) : بی - روز یگاہ (شام) : بی - گاہ

بیزن (نام شخص) : بی - زن بیسر (پرنده) : بی - سر

بیسرہ (نام پرنده) : بی - سرہ بیہودہ (کپڑا جو جل چکا ہو) : بی - ہودہ

بیغار (سرزنش) : بی - غار بیواہ (دو طرف راہ) : بی - راہ

بیرم (نام پارچہ) : بی - رم بیران (ویران) : بی - ران

بیخت (از بیخ برکندہ) : بی - خشت

۸۔ واو حذف کے لفظ میں شامل ہونے کی وجہ سے : اس سلسلے

میں حسب ذیل مثالیں قابل توجہ ہیں :

وہاسک صحف ہاسک (جھامی)

برہم : برہٹ : برخان (آوازہ صدا) : براز (= بہ راز) : براہ (خوبی) :
 درہم : درتاج (نام گیاهی) : دردار (نام درختی) : در دشت (نام جانی)
 درزیان (رشتہ تافتہ) ، درزن (سوٹی) ، درزہ (گھاس کا گٹھا) ، درغم (نام جگہ کا) ،
 از برم (= اذیر) ، ازدشت (مطیع) ، ازدف (نام میوہ) ، ازدمی (نام جانور) ،
 ازرنک (خیار) : ازمل (کھیر) ، ازناو (نام جگہ کا) ، باراز (= باراز) ، بازار
 (با + دار) ، باخر (احمق) ، بادر (سرخیادہ) ، باختر (= بہ اختر) ، بادرنک
 (ہلاکی) ، تلرخ (نام) ، تازرنک (تازیکی) ، ناموز (تموز) ، تاپاک (سوزش) ،
 تلرہ (تیرہ و تار) ، مرہم ، بادمان (= باد : ہان) ،

۴۔ بعض مخففات کی وجہ سے ، از (بجای اگر) ، ور (بجای واگر) ،
 ز (بجای از) باسانی الفاظ کے جز ہوجاتے ہیں ۔ حسب ذیل مثالیں
 ملاحظہ ہوں :

ارتنگ (نام کتاب مانی) : اریسان (ملخ آبی) ، ارجان (چلفوزہ) ،
 ارنو (پوشش) ، ارنن (نام درخت) ، ارہ (کھگل) ، ارنند (نام پہاڑ) ،
 ارمال (چوب) ، درکاه (میوہ) ، ورکوه (نام شہری) ، ورسنگ (عجیب) ، ورتاج
 (آتش پرست) ، وردوک (چھپر) ، ورزہ (کشت نمودہ) ، ورساز (نام جگہ)
 روزن (= ز + وزن) ، زدم (ز + دم) ، زمام (ز + مام) ، زغار (ز + غار) ،
 زرو (دوا کا نام) ، زباد (پسینہ) ، زغارہ (شراب) ، زبکر (منہ پھلا کر
 آواز نکالنا) ، زرنج (گوند) ، زرنک (نام درخت) ، زرشک (نام گل) ، زخم
 زمن ، زخر (دھان) ، زغم (ہندی و زرد) ، زغیر (السی) ، زرد ، زکود
 (بخیل) ، زکاسہ (ساه) ، زہشت (نفس) ، زورق (کشتی) ، زنوو (خوشہ
 خرما) ، زنو (نام جانور) ۔

• حروف " بہ " کے لفظ میں شامل ہوجائے کی وجہ سے مثلاً :

باغوش (ڈیونا) = بہ آغوش ، باہک (شکجہ) = بہ آہک

باہر (بازو) = بہ آہر ، بیر (شیر) = بہ بر

بجود (نام ولایتی) = بہ جور ، بجل (گدہ) = بہ چل (ملف)

بہرک (منافع) = بہ ہرک (گدگی) ، بجم (میوہ درخت) = بہ جم (بتل)

تشکیخ ! تفریک ! تفریک ! فتنہ فتنہ ! نفور نفور

خرچلوک خرچکوک ! ورناج درناج ! سرونگ سرونگ !

رسم خط کی جو دشواریاں اوپر بیان ہوئی ہیں، ان میں بعض عربی میں اور سب کی سب اردو میں پائی جاتی ہیں لیکن جیسا کہ عرض ہو چکا ہے عربی میں کوئی بہت بڑا تصرف نہیں ہوا اس لیے خود اس زبان کے اصول تعریف و تصحیف کی راہ میں زبردست فطری موانع کا کام کر رہے تھے۔ اردو میں تصحیف کا عمل فارسی کے مقابلے میں کم ہوا ہے جس کی منجملہ اور وجوہ کے ایک وجہ یہ ہوئی کہ اس زبان کی صرف بہت کم تھی اور زبان کا بیشتر سرمایہ جانا پہچانا اور برتا برتایا ہے۔

رسم خط کے علاوہ فارسی میں عربی اور اردو کے مقابلے میں تصرفات و تعریفات کی کثرت کے وجود خود اس زبان کے بعض اصول ہیں جن کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے۔

۱۔ اضافت کی علامت لفظی نہ ہونے کی بنا پر مضاف اور مضاف الیہ

پر مفرد لفظ کا دھوکا ہو سکتا ہے جیسے برنو = پرتو ؛ خرمن = خرمن ؛

خرما = خرما ؛ باربد = باربد (نام گویا) سنگ پست = سنگ پست (کچھوا) ؛

سرشاخ = سرشاخ (شہیر) ؛ شترخار = شترخار (دوخت خاردار) ؛ دارخال =

دارخال (ایک درخت) ؛ باب زن = بابزن (سیخ) ؛ برنو = برنو (دیبا) ؛ دلروا =

دلروا (لوندھا) ؛ دربند = دربند (نام شہر) ؛ دردار = دردار (نام دوخت) ؛

سرشوی = سرشوی (حجام) ؛ سرزن = سرزن سرکش ؛ درما = درما (خرگوش) وضعہ

۲۔ ضمیروں کے مخصوص املا کی وجہ سے، اوپر کی چند مثالوں

کے علاوہ چند مثالیں یہ ہیں : مادر وطن = مادر وطن ؛ ارمن (نام جگہ)

= اگرمن ؛ درما = خرگوش وضعہ۔

۳۔ دو حرفی حروف جیسے بہ، در، از، بر، تا، با، وغیرہ پریشوند

و پسوند کا دھوکا ہو سکتا ہے جیسے دربند (نام جگہ) ازدر؛ بربلر

(بسمی بالاخانہ) ؛ برداغ (گیاه) ؛ برنوں (نیم کوٹہ) ؛ برہہ، برہو (انتظار)

برکوہ (نام جگہ) ؛ باشہ (نام چڑیا) ؛ باتنگ (ترنج) ؛ برہہ (نام جگہ) ؛

ذیل میں تصحیفات کی کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں جو محض
مشتی نمونہ ازخروارے کے مصداق ہیں۔ سارے مصحف الفاظ کی نشاندہی
اور ان میں تصحیف کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کے تعین کے لیے دفتر کے دفتر
درکار ہوں گے۔

آمار آوار آمان؛ آونگ آوند؛ ابجال ابجال انجال؛ ابریر
ابریر؛ انبانج انباغ؛ ایل ایلید؛ ایر ایر ایر ایر آید آید
آیر آیر آیر؛ اتوشہ ابوشہ؛ اجمر اجمود؛ آونگ اوشنگ؛
لرغاف ارغاف ارغام؛ ارمال ارماک؛ اسکوار اسکدار؛
اشرخار اشترغاز؛ اشہ اشنان اشہ؛ افر افر؛ افد افند؛
انزوب انسوب؛ انگڑہ انگرد انگدان؛ اوست اولت؛ اوشک
آوند؛ اوکر ایلدر ایکدر؛ بادغد بادغر بادغرد؛ پالونہ
پالوانہ پالوایہ؛ تبخالہ بتخالہ؛ بتکوب پتکوک؛ بتنج بنج؛
بجال بجال؛ بجراک بجواک؛ بختو بختو بختور بختون؛ بدرہ
پدہ؛ برادس برازش؛ بردال برکال؛ بردک نردک؛ بروشان
پروشیان برپروشان بروسان بروشان پروستان برسان بروشیان؛
برس برمس؛ برنجاسپ برنجاست بلنجاست؛ برغیدہ
برغیدہ؛ برنوں پرینوں؛ بریاق برماق؛ برخی بزخی؛ برنگ
برنگ؛ بشکلید بشکلید؛ بقلنقار بقلنقاز؛ بکھوجتان بکھوجتان؛
بگماز بلماز؛ بلغندہ باغندہ؛ بلکس نلکس؛ بلہہ بامہ؛ بلوس
لوس؛ بلونک بکونک؛ بندک بنجک؛ بنداد بنلاد؛ بہانہ بہانہ؛
بوی کلک بنکلک؛ بیدکش یلکش؛ بیضا بیضا؛ پاپندان پاپندان؛
پانگ پانجک؛ پادگانہ پالگانہ؛ پرزن پردہ؛ پژوک پژول؛
پشک پشک؛ پشکہ بشکہ؛ پتک پتک؛ پنہود برمود؛
پوشکن پوشکن؛ ییلاق ییلاق؛ تارنگ تازیک تازنگ؛
تاول تاوک؛ ترنگ ترنگ؛ تریان ترتان؛ ترشکن توشکن؛
تروال تروال؛ تردک تردک؛ ترم ترم؛ تسلیخ تسلیخ

۴ حروف کی شکلوں کی یکسانی کی وجہ سے: جیسا کہ معلوم ہے فارسی کے سارے حروف ابجد میں شکلوں کے ہیں، نقطوں اور مرکز سے سارے حروف ایک دوسرے سے متماثل ہوتے ہیں۔

۵ اگر صرف ایک نقطہ والے حرف ہوتے تو معاملہ اتنا نہ الجھتا، لیکن ایک، دو، تین نقطوں کی وجہ سے التباس کے مواقع بہت زیادہ ہو گئے ہیں۔

۶ حروف پر بے ضرورت نقطے لگانے کی وجہ سے، 'س' کے نیچے تین نقطے اور 'ی' کے نیچے دو نقطوں کا رواج قدیم میں ملتا ہے۔
۷ ک اور گ کے مرکز یکساں ہونے کی وجہ سے۔

۸ اگر مواقع پر تین نقطوں کے بجائے ایک ہی نقطہ سے کام لیا جاتا، اس سے ب، پ، ج، چ، رز میں فرق کرنا دشوار تھا۔ یہی وجہ ہے فارسی کے سیکڑوں لفظ کی دھری صورتیں یکساں متداول ہیں۔
۹ دو یا تین حرفوں کے نقطوں کو ایک ساتھ شامل کر لیتے کی وجہ سے۔

۱۰ بعض حروف کے ملنے اور بعض کے نہ ملنے کی وجہ سے۔
یہ ہمارے رسم خط کا بہت بڑا نقص ہے اس لیے کہ اس کی وجہ سے ایک ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہوا کہ فارسی زبان کے سیکڑوں الفاظ کی ابتدا و انتہا مشکوک ہو گئی، ایک لفظ کے آخری حرف کو لفظ سے پیوستہ نہیں ہوتے وہ باآسانی دوسرے لفظ کے شروع کے حرف تصور کیے جاسکتے ہیں۔ یہ عدل محض دس بیس الفاظ تک محدود ہیں۔ لغات کی کتابوں میں یہ عمل اور زیادہ ہوا، اور اس کی وجہ سے سیکڑوں لفظ الفاظ کی تشکیل ہو گئی۔ عربی کے محکم اشتقاقی ضابطوں کی وجہ سے اس زبان میں تصحیفات کی کثرت نہ ہو سکی لیکن فارسی میں غلط خوانی، تصحیف و تحریف کی ایسی گرم بازاری ہوئی کہ زبان معیار سے ساقط ہونے لگی۔ اس سے زیادہ کسی زبان کا بگاڑ اور بگاڑا ہوا ہو سکتا ہے کہ اس کے سیکڑوں لفظوں کے متعلق یہ نہ معلوم ہو کہ لفظ کہاں سے شروع ہوا اور کہاں پر اختتام کو پہنچا۔

برنوس بروئوس برنوش؛ آمون آموی آمو؛ اشاق وشاق؛
بادخون بادخن بادخانہ بادخوان۔

حرف اور مصحف الفاظ اگرچہ زبان میں رائج ہو چکے ہوتے ہیں، لیکن استعمال ہونے کے باوجود وہ معیاری لفظ قرار نہیں دیے جاسکتے۔ لیکن طویل زمانہ گزر جانے کے بعد ان پر ایسا خول چڑھ جاتا ہے کہ زبان کے اصل لفظوں سے ان کا الگ کرنا نہ صرف دشوار بلکہ بسا اوقات ناممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن بہر حال وہ زبان میں کھولے سکے کے مانند ہیں۔ لیکن ہماری گفتگو کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ایسے عرف الفاظ زبان سے نکال دیے جائیں۔ ان کے متعلق کیا عمل کیا جائے یہ خود ایک جدا گانہ مبحث ہے جو فی الحال ہماری بحث سے خارج ہے۔ البتہ ہم یہ بات ضرور عرض کریں گے کہ علمی اعتبار سے یہ فرض عاید ہوتا ہے کہ زبان کے اصل لفظوں کو مصحف اور عرف لفظوں سے ممتاز کرنے کی کوشش کی جائے۔ لیکن جیسا اوپر عرض ہو چکا ہے اصلی اور جعلی الفاظ کے درمیان امتیاز قائم کرنا اتنا مشکل ہے کہ محض چند لفظوں کے مطالعہ میں سیکڑوں صفحے سیاہ کرنا ہوں گے۔ راقم کا منشا اس گفتگو سے یہ ہے کہ ہم یہ معلوم کرسکیں کہ تصحیفات کے سلسلے میں کون کون سے عوامل کارفرما رہے ہیں۔ اور ان میں لغات فارسی کا کتنا حصہ ہے۔

اوپر اشارہ ہو چکا ہے کہ فارسی میں تصحیفات کی کثرت کی سب سے بڑی وجہ اس کے رسم خط کی بعض خصوصیات ہیں۔ مثلاً:

- ۱۔ فظوں کی وجہ سے جن کے باقاعدہ لگانے کا التزام ممکن نہیں۔
- ۲۔ شوشوں کی وجہ سے جن کی بنا پر ایک حرف دوسرے حرف سے بالکل مشابہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ن، ی، ب یا ت جب الگ الگ لکھے جانے میں تو ان کی شکلیں کافی مختلف ہوتی ہیں، مگر جب وہ دوسرے حروف سے ملتے ہیں تو بالکل یکساں ہو جاتے ہیں۔

۳۔ یہ درپے نقطہ دار حروف کے آنے کی وجہ سے اس کی وجہ سے حروف کا تین اکڑ بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

تاغ : تاغ ؛ اياز : اياس ؛ اشپه اسپه شپه ؛ بازشگونہ بلاگونہ
واژگونہ ؛ باشنامہ باجانامہ ؛ اشکبوس اشکبوس ؛ زغار زغار ؛
ژگور زگور ؛ ژغارہ زغارہ ؛ ژکاهہ زکاهہ ؛ نکش نکش نکو
نکز ؛ کچ کز ؛ ارز ارچ ؛ باج باز ؛ پازند پازند ؛ زند
ژند ؛ بلکش بلکش ؛ سوک سوک ؛ کشودن کشودن ؛ پرکار
پرکار ؛ کشادن کشادن ؛ شکفتن شکفتن ؛ شکوہ شکوہ ؛ شکفتن
شکفتن ؛ شکاف شکاف ؛ کشایش کشایش ؛ اگوش اغوش ؛
اگشتہ آغشتہ ؛ آگندہ آغندہ ؛ سپاهان اسپهان صفاهان ؛ استخر
اصطخر ؛ اخیکٹ اخیکٹ ؛ وروارہ برارہ ؛ ویشہ بیشہ ؛ وشکول
بشکول ؛ بزغ وزغ ؛ برخج ورخج فرخج ؛ برکال ' پرکار ؛
تاوہ تابہ ؛ پلاک پلارک ؛ پرغول بلغور ؛ اورنگ افرنگ ؛ دارخال
دال خال ؛ زرد زلو ؛ وغیرہ ۔

بعض اوقات 'قلب' کے اصول سے تھے لفظ وجود میں آئے ہیں ۔
وہ بھی کچھ عرصے کے بعد زبان کے 'اصیل' لفظ شمار ہرے آگئے ہیں ۔
ذیل میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

پیلغوش پیلگوش پیلغوش ؛ تلکو توگلو ؛ کنار کران ؛ رومادران
بودرمان ؛ اصطرخ اصطخر ؛ بلوک پلوک بکول بکول ؛ مرغزن
مرزغن ؛ اورند اردوند ۔

بعض اوقات مصوتوں کی یا کسی ایک اور حرف کی تبدیلی
سے تھے الفاظ کی تشکیل ہو جاتی ہے ۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :
آزغ ازوغ ؛ آڑخ ازخ ؛ اسو اوو ؛ آڑیر اڑیر ؛ اقمہ اقمہ ؛
آردستان اردستان ؛ ارغن ارغنون ؛ ارمان ایرمان ؛ لادر ؛ لادور ؛

-
- (۱) صار : گر تو مرد طالبی وحق شناس بندگی کردن یا موز از اياس
(۲) ہر جگہ 'ل' کی 'ر' میں تبدیلی درست نہیں ہو سکتی ؛ مثلاً
طونجہ بعضی لہوڑ ہیں جو 'موید' میں 'اورنج' کی شکل میں آیا ہے
صاحب 'مدار' اس کو صاحب 'مویدہ' کی غلطی قرار دیتے ہیں ۔

مثال میں اصل اور مصحف دونوں معنی دار لفظ ہیں اور الگ الگ مفہوم کے حامل ہیں، اس بنا پر ان سے معاملات اتنے نہیں الجھتے، لیکن پہلے دونوں صورتوں میں تصحیف شدہ لفظ الگ معنی کے حامل نہیں، یہ نہیں بلکہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں اصل صورت کون ہے اور مصحف کون، اس لیے بخوبی ممکن ہے کہ »اکمال« اور »ایمر« اصل ہوں، اور »ل« اور »ر« کو »ک« اور »د« غلط طور پر پڑھ لیا گیا ہو۔ یہ عمل سیکڑوں الفاظ میں اس طرح ہوا کہ اصلی اور جعلی لفظ دونوں بڑی خلط ملط ہو چکے ہیں اور ان کا امتیاز بڑی حد تک ناممکن ہو چکا ہے۔

تصحیف کے حدود میں الفاظ کے وہ تغیرات شامل نہیں جو قریب کی آوازوں میں بدل جانے سے عبارت ہیں۔ فارسی میں حسب ذیل آوازیں متبادل آوازیں ہیں:

ب پ؛ ب پ؛ ف؛ ت، د؛ ج؛ چ؛ ق؛ خ؛ ز؛ س؛ ف؛ غ؛
 س؛ ش؛ ز؛ ز؛ ژ؛ ج؛ غ؛ خ؛ ق؛ ک؛ گ؛ گ؛ غ؛ ل؛ ر؛ پ؛ ت؛
 س؛ ص؛ ت؛ ث؛ و؛ پ؛ وغیرہ۔ ایسے تھے الفاظ جو متبادل آوازوں کی وجہ سے وجود پذیر ہوئے ہیں وہ زبان کے قیمتی سرمائے ہیں، ان کا شمار مصحف الفاظ میں نہیں ہوتا۔ ذیل میں کچھ الفاظ کی فہرست درج کی جاتی ہے جن کی تشکیل آوازوں کے تغیر سے ہوئی ہے:

اسب؛ اسب؛ انزوب؛ انزوب؛ بادبر؛ بادپر؛ بادفر؛ بیخارہ؛ پیخارہ؛
 بادشاہ؛ پادشاہ؛ ایریشم؛ افریشم؛ ایرون؛ افیون؛ اسپریش؛ اسپریس؛
 اشترخار؛ اشترخار؛ اسکہ؛ اشکہ؛ ترزفان؛ ترزوان؛ ترجمان؛ بنس
 بنس؛ بتکن؛ بتکن؛ بساق؛ براق؛ توانہ؛ تمانہ؛ ووغت؛ برغت؛
 ارمغان؛ ارمغان؛ تربد؛ تربت؛ ترقند؛ ترکند؛ بتغوز؛ بتغوز؛
 الفندہ؛ الفندہ؛ جماسب؛ جماسب؛ طہاسب؛ طہاسب؛ تماسب؛
 سپد؛ سفید؛ برنجاسب؛ برنجاسب؛ شنبلیڈ؛ شنبلیڈ؛
 بھج؛ بھج؛ اماج؛ اماج؛ اوتاچ؛ کوچ؛ بلوچ؛
 کوچ؛ بلوچ؛ انجوع؛ انجوع؛ بخطاق؛ بخطاق؛ تارخ؛ تارخ؛

نہیں پڑتا اس لیے غلطی پر متنبہ ہونے کا موقع نہیں۔ فارسی میں لفظ جو مشتق ہو جاتا ہے وہ ایک اکائی کا کام دیتا ہے، عربی میں مادہ، سب کچھ ہے۔ اشتقاق کے اصول معین ہیں اس لیے ہر شخص الفاظ کی ساخت خود کر سکتا ہے، عربی کے لفاظ اس بنا پر مادے کے اعتبار سے ترتیب دیے جاتے ہیں۔ فارسی زبان کے بڑے سے بڑا عالم ہے تلفظ کے معاملے میں غلطی ہو جانا معمولی بات ہے۔

لیکن عربی رسم خط کے قبول کر لینے سے اس سے بھی بڑا ایک نقصان یہ ہوا کہ ہم متون کی حفاظت میں بری طرح ناکام رہے۔ اور یہ بات بالکل صحیح ہے کہ شاید ہی دنیا کی کوئی زبان ایسی ہو جس کی کتابیں اپنی اصل سے اتنی دور ہوں جتنی کہ فارسی کی ہیں۔ تحریر کے ذریعے زبان کا سرمایہ آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ کیا جاتا ہے۔ اگر کسی زبان کے حروف تہجی میں بآسانی تحریف و تصحیف ہو سکتی ہو تو سرمایہ زبان کی حفاظت ممکن نہیں ہوتی۔ فارسی الفاظ میں تحریف کی جتنی گنجائش ہے، اتنی کسی دوسری زبان میں نہ ہوگی، اس لیے کہ اس زبان کے حروف مشابہ شکلوں کے ہیں، نقطے اور شوشے کے اضافے سے ایک حرف دوسرے حرف سے ممتاز ہوتا ہے۔ اس کی بنا پر فارسی کتابوں میں جس حد تک تحریف ہوئی اس کی مثال دنیا کی کوئی اور زبان حتیٰ کہ عربی اور اردو جن کا بکراں رسم خط ہے، پیش نہیں کر سکتی۔ فارسی زبان کی تحریف و تصحیف اپنی انہما کو پہنچ چکی ہے، سبکدوں الفاظ ایسے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں۔ مگر وہ کھواہے سکے کی طرح چلن میں ہیں۔

تحریف لفظی کا دوسرا نام تصحیف ہے۔ اس سے مراد حروف اور قطعوں کی غلط خوانی و غلط فہمی سے دوسرے لفظوں کی تشکیل ہے، جیسے اکھاں سے اکمال، امید سے ایمر، یا بومہ سے نوشہ۔ پہلے لفظ میں آخری حرف یعنی 'ک' کو 'ل' اور دوسرے میں 'د' کو 'ر' میں بدل دیا گیا ہے، اور تیسرے لفظ میں نقطے کا اضافہ ہوا ہے۔ تیسری

کہ علامت اضافت جو الفاظ کے درمیان رابطہ کا کام کرتی ہے وہ اگر لکھی نہیں جاتی بلکہ اسے قاری اپنی طرف سے فراہم کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عمل اس وقت تک انجام نہیں پاسکتا جب تک عبارت اچھی طرح سمجھ نہ لی جائے، کیوں کہ عبارت کے سمجھنے کا انحصار جملے کے سارے الفاظ کے باہمی رشتے کے سمجھنے پر ہے۔ اس بنا پر پڑھنے والا ایسی عبارت جس میں کئی اضافتوں کی ضرورت ہو، پہل بار صحیح نہیں پڑھ سکتا، اور اگر صحیح پڑھ لیتا ہے تو محض ہر بناء اتفاق ہے۔ قرات کی توثیق مفہوم سمجھ لینے کے بعد ہی ہو سکتی ہے۔ شاید ہی کسی اور زبان میں یہ صورت ہو۔

فارسی زبان کے رسم خط کی وجہ سے زبان کے مسائل میں دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں۔ مثلاً اس زبان کے نہ صرف املاتی مسائل پیچیدہ ہیں بلکہ الفاظ اپنے معیاری تلفظ سے گر گئے ہیں۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اعراب الفاظ میں شامل نہیں۔ عربی زبان میں جس کی یہ خصوصیت فارسی میں رسم خط کے قبول کر لینے کے نتیجے میں پیدا ہو گئی ہے، اعراب اگرچہ لفظ میں شامل نہیں ہوتے لیکن زبان میں داخل ہوتے ہیں۔ اعراب سے قواعد زبان کا کام لیا جاتا ہے اور زبان عربی کے محکم اشتقاقی اصول کے باعث لفظوں میں اعراب خود اپنا مقام متعین کر لیتے ہیں۔ قاری کی صوابدید پر اس کے تعین کا سو فیصدی دارمदार نہیں۔ فاعل کے هموزن سارے الفاظ کا تیسرا حرف مکسور، مفعول کے هموزن کا پہلا حرف مفتوح اور مفعول کا حرف اول مکسور ہوگا۔ عربی زبان سے واقفیت رکھنے والا میزُر اور معزِر، محترم اور محترم، مرسل اور مرسل، مشکور اور شاکر، مقام اور مقام وغیرہ میں بہ آسانی فرق کر لیتا ہے، لیکن فارسی میں حروف کی حرکتوں سے قاری کے ذہن میں کوئی تغیر محسوس ہی نہیں ہوتا۔ بالفاظ دیگر چونکہ فارسی زبان میں اعراب سے قواعد زبان کا کام نہیں لیا جا سکتا اس لیے قاری جیسا چاہتا ہے الفاظ کی حرکت متعین کر لیتا ہے اور غلط حرکت سے چونکہ معنی میں کسی قسم کا فرق

تصحیفات اور لغت فارسی

ڈاکٹر غدیر احمد*

علم طور پر فارسی بڑی آسان زبان خیال کی جاتی ہے ، اور یہ اس لحاظ سے بالکل صحیح ہے کہ اس میں قواعد کے مسائل بہت سیدھے مادھے اور باضابطہ ہیں . اس کے نتیجے میں مبتدی بہت جلد اس زبان کو سیکھ سکتا ہے . لیکن اس زبان میں عبور حاصل کرنا بہت دشوار ہے . اس کی دشواری کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ اس میں فارسی کے ساتھ عربی زبان کے بعض مسائل یکساں طور پر متداول ہیں . مثلاً جمع کا قاعدہ ، تنبیہ کے اصول ، اضافت کا استعمال ، تنوین ، صفت موصوف کی تطبیق وغیرہ . عربی زبان کے یہ قاعدے عربی الفاظ کے ساتھ مخصوص ہیں . لہذا اس زبان کے اہم تقاضوں میں سے ایک تقاضا یہ ہے کہ عربی اور فارسی الفاظ کے درمیان امتیاز کیا جا سکے . بظاہر یہ آسان بات ہے لیکن علم آدمی کا کیا ذکر بڑے بڑے فاضل جو لغات و فرهنگ کے مسائل پر اپنی عمر صرف کردیتے ہیں وہ بھی اسی سلسلے میں پوری طرح کامیاب نہیں . کوئی فارسی کا لغت ایسا نہ ہوگا جس میں اس لحاظ سے نقص نہ ہو . باغات ، گزارشات ، فرمودات ، نوشتجات ، آزمایشات ، الایشات ، خواہشات ، سفارشات ، نگارشات ، فرمایشات ، نوازشات ، فرامین ، خوانین ، یکسانیت ، نمونہ ، ادانگی ، ناراضگی کی طرح کے الفاظ و فقرات کا استعمال اسی اصول سے بے خبری کے نتیجے میں عام ہوتا جا رہا ہے . عربی الفاظ و فقرات مع اپنے صرف اصول کے فارسی میں شامل ہوئے . دنیا کی کوئی زبان کسی دوسری زبان سے شاید ہی اس طرح متاثر ہوئی ہو .

فارسی زبان کی دشواری کی دوسری اہم وجہ یہ ہے کہ فارسی عبارت کا صحیح پڑنا مطلب کے سمجھ لینے پر موقوف ہے . اس کا سبب یہ ہے

(*) پروفیسر ڈاکٹر غدیر احمد ، صدر شعبہ فارسی مسلم یونیورسٹی، گلگت

وہ تر نگار کے لیے چار شرائط قرار دیتے ہیں :

۱ ادیب کو سب سے پہلے گزشتہ زمانے کی کتابیں پڑھ کر اچھے اور خراب الفاظ کا علم حاصل کرنا ضروری ہے^۱ .

۲ بہت سے ادبی ٹکڑے اور اشعار اس کو زبانی یاد کرنے چاہیں تاکہ ان کو موقع بموقع وہ استعمال کر سکے^۲ .

۳ ادیب کو مخاطب اور اسکے مرتبہ کے مطابق الفاظ اور اسلوب اختیار کرنا چاہیے^۳ .

۴ اثر کا معروف طریقہ اس کو اختیار کرنا چاہیے جس میں الفاظ اور معانی حسین ہوں حسن تالیف ہو اور وحشی الفاظ سے اجتناب کیا جائے^۴ .

مجھے خیال ہے اس مقالے میں جتنی تنقیدی بحثیں کی گئی ہیں وہ تقریباً ان تمام مباحث و افکار کا احاطہ کر لیتی ہیں جو عرب ناقدوں کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں .

[۲۰/۴/۱۹۶۷م]

(۱) قانون : ۱۳۹

(۲) ایضاً : ۱۰۳

(۳) ایضاً : ۱۱۸

(۴) ایضاً : ۱۲۸

(۵) ایضاً : ۱۲۹ ، ۱۰۴ ، ۱۰۳

الفاظ و اسالیب سے واقفیت ضروری ہے اس لیے کہ ہر لفظ کا کلام میں ایک مقام ہے جس کے عرفان کے بغیر زبان پر قدرت کاملہ حاصل نہیں ہو سکتی^۱۔

ہمدانی کا خیال ہے کہ زبان اس وقت تک انسان کو نہیں اسکتی جب تک کہ وہ قدام کے طرز اظہار کی پیروی نہ کرے۔ اس کے بغیر کسی ادیب کو چارہ کار نہیں^۲۔

کلام میں کمال پیدا کرنے کی راہ یہ ہے کہ الفاظ و معانی دونوں ایک دوسرے کے لیے باعث جمال ثابت ہوں۔ ادیب ذوق سلیم سے آراستہ ہو اور اس کے اندر کی قوت اس کے کلام میں ظاہر ہو اور وہ قدام کے طرز کلام سے بھی واقف ہو تو اس طرح کلام میں کمال ممکن ہے^۳ گونگا۔ اور بہرا ہونا سخت و مشکل عبارت لکھنے سے بہتر ہے^۴۔

ادب دنیا میں عزت و عظمت حاصل کر سکتا ہے اور اس کا قلم اس کو اعلیٰ درجات تک پہنچا سکتا ہے اس لیے ہمدانی ادب کو بہترین پیشہ قرار دیتے ہیں^۵۔

صحیفی نے اپنی کتاب «قانون دیوان الرسائل» میں چند باتیں تحریر کیے بارے میں قابل ذکر لکھی ہیں۔ وہ شاکی ہیں کہ عربوں نے شکر کہ فن پر کچھ نہیں لکھا^۶۔ ان کا خیال ہے کہ ادبی زبان دوسری زبان میں منتقل کرنے سے خراب ہو جاتی ہے۔

(۱) الہمدانی : الألفاظ الکتابیۃ (بیروت ۱۸۸۵) : ۸۰

(۲) الألفاظ الکتابیۃ ۸ - ۹

(۳) ایضاً : ۹

(۴) ایضاً : ۴

(۵) ایضاً : ۵ - ۶

(۶) قانون دیوان الرسائل (مصر، ۱۹۰۵) : ۸۹

ہر ایک کلام دوسرے سے بہتر بھی ہوتا ہے^۱۔ قوی کلام دل میں فوراً گھر کر لیتا ہے مگر ردی کلام کسی صورت سے دل تک نہیں پہنچ پاتا^۲۔
ثر کی تنقید :

عرب ناقدوں کی توجہ شروع ہی سے شعر و شاعری کی تنقید کی جانب رہی۔ خاص طور سے عصر جاہلیت صدر اسلام اور عصر اموی میں نو محض شاعری تک ادبی تنقید محدود تھی۔ تیسری صدی ہجری کی کتابوں میں بھی ثر کی تنقید نظر نہیں آتی۔ ابو بکر صولی کی کتاب «ادب الکتاب» ابو الحسن اسحاق بن ابراہیم کی کتاب «البرہان فی وجوہ البیان» اور عسکری وغیرہ کی کتابیں چوتھی صدی ہجری کی تصانیف ہیں^۳۔

ثر و نظم کی تنقید میں بنیادی اصول تو وہی ہیں جو بیان ہو چکے ہیں۔ دونوں کی نوعیت کے لحاظ سے بعض معمولی فروق ہیں۔

ابن مقفع ادب کو مشورہ دیتے ہیں کہ اس کو ایسی زبان لکھنی چاہیے کہ پڑھنے والے کو مکملہ معلوم ہونے لگے^۴۔

ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے ادیب کو اپنے اندر بلند حوصلگی اور علو صمت پیدا کرنی چاہیے۔ فضائل اخلاق اور حسن کردار سے ادیب کو مزین ہونا چاہیے اور چھوٹی چھوٹی باتوں سے میرا رہنا چاہیے۔ بلندی ظرف ادیب کا سرمایہ ہے^۵۔

جاسط الفاظ کی شوکت اور عبارت کے اندر بدائع و صنائع کو پسند کرتے تھے^۶۔

عبدالرحمن بن عیسیٰ ہمدانی لکھتے ہیں کہ ادیب کو ہر طرز کے

(۱) ابو حیان التوحیدی: کتاب المقابسات (مطبوعہ بمبئی) : ۲۱

(۲) المقابسات : ۵۷

(۳) ابن قتیبہ کی کتاب ادب الکاتب تنقید سے زیادہ لفت کی کتاب ہے جو تیسری صدی کی تصنیف ہے۔

(۴) الدرۃ البتیۃ (مطبوعہ محمد علی صبیح مصر) : ۱۵

(۵) ادب الکاتب (مطبوعہ لیدن) : ۱۶ - ۱۷

(۶) البیان و التبيين : ۸۳

خالد نجل نے ابن عائشہ کی مدح کی . قصیدہ بیت خراب تھا تو ابن عائشہ نے کہا کہ تم مجھ لکھو یہ زیادہ بہتر ہے اس مدح سے ^۱ .
ابن مقفع نے اپنی کتاب « الدرة الیّیة »^۲ میں لکھا ہے کہ ثقیل کلام کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ مردم آزادی کا باعث ہوتا ہے ^۳ .

اسحاق موصلی نے ابو عبیدہ کے سامنے کسی قدیم شاعر کے چند شعر پڑھے . ابو عبیدہ نے پوچھا ان اشعار میں کوئی ندرت یا اچھے معانی ہیں ؟ موصلی نے جواب دیا کہ نہیں . ابو عبیدہ نے کہا کہ کس نے تم کو لندو جانور بنادیا ہے ^۴ جو بیکار چیز اپنے اوپر لادے ہوئے پھرتے ہو .

عروۃ بن زبیر کے صاحبزادے شعر کہتے تھے انھوں نے اُن کو بلایا اور کہا کہ اپنے اشعار سناؤ . جب اشعار سن چکے تو کہا کہ جامعیت میں جو جانور ایک لانگ سے لنگڑا مچھتا تھا اس کو « مزاف » کہتے تھے اسی طرح تمھارے اشعار تین می لانگ کے ہیں ^۵ .

ابن منذر کے سامنے ایک صاحب نے ایک قصیدہ پڑھا تو وہ استغفر اللہ استغفر اللہ پڑھنے لگے اور کہا کہ ان اشعار کو اپنے « شیطان » کو واپس کر دو کیوں بلا وجہ احسان مند بنتے ہو ^۶ .

ایک اعرابی کو ایک شاعر نے اپنے اشعار سنا کر پوچھا کہ تمھاری کیا رائے ہے اس نے کہا « ایسی شکر ہے جس سے مٹھاس غائب ہے » ^۷ .
اس سلسلے میں ابو حیان توحیدی بڑے نکتہ کی بات لکھتے ہیں کہ در اصل کلمات اور حروف طبعیت کے لیے محرک بنتے ہیں جب یہ نقش و نگار اپنی پوری شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور کلمات پر کشش ہوتے ہیں تو اسی لحاظ سے کلام میں اثر اور رونق پیدا ہوتا ہے اور انہی بنیادوں

(۱) الموشح : ۳۷۶

(۲) الدرة الیّیة : ۶۴

(۳) الموشح : ۳۵۹

(۴) الموشح : ۳۶۰

(۵) الموشح : ۲۶۳ ، ۳۶۴

(۶) الموشح : ۳۶۴

(ہم عرب میں اپنے مالوں میں زکوٰۃ کا حق ادا کرتے ہیں جو خدا کی طرف سے فرض کیا گیا ہے) .
مبدالمملک نے کہا کہ یہ شعر نہیں ہے اسلام کی شرح اور آیات قرآنی کی تلاوت ہے ^۱ .

بہر حال فساد عقیدہ شاعری کے لیے عیب نہیں ہے فحش معانی کو ہیروں نے پسند نہیں کیا . مذہبی اشعار اسی وقت مستحسن ہیں جب تک ان کی شاعرانہ اور فنی روح بھروح نہ ہونے پائے .
نظم اور تر کی فضیلت :

نظم بہتر ہے یا تر ؟ یہ دلچسپ مسئلہ بھی ناقدین عرب کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے . ابن اثیر کے خیال میں تر شاعری سے اشرف ہے کیوں کہ اس میں وزن اور قافیہ کی پابندیاں نہیں ہیں . ابوحنان توحیدی لکھتے ہیں کہ نظم زیادہ دل پر اثر انداز ہوتی ہے نظم کا اثر براہ راست دل پر ہوتا ہے اور تر کا عقل پر . تر جوہر ہے اور نظم عرض لہذا نظم کا مرتبہ تر سے کم ہے .

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب ناقدوں کا رجحان زیادہ تر تر کی فضیلت کی جانب رہا ہے .
رداءت شعر :

خراب و بے مزہ اشعار کے بارے میں عرب ناقدوں نے بعض بڑی دلچسپ آرا کا اظہار کیا ہے راغب اصفہانی کا قول ہے کہ شعر نہ کہنا غیر معیاری شاعری سے بہت بہتر ہے ^۲ .

ابوزید نعوی کے سامنے ایک صاحب نے اپنے اشعار پڑھے تو اس نے کہا کہ اگر آپ اسی طرز کے شعر کہتے ہیں تو میرا مشورہ یہ ہے کہ اب نہ کہیں ^۳ .

(۱) الموشح : ۱۵۷

(۲) راغب الاصفہانی : محاضرات الادباء : ۳۹

(۳) الموشح : ۳۷۵

وہ نہیں ہے جو صدق کا خند ہوتا ہے بلکہ اس کا مقصد مبالغہ سے ہے
یعنی حقیقت کو ذرا بڑھا چڑھا کر پیش کیا جائے۔
اخلاق اور فن :

عربی تنقید میں ایک اور دلچسپ بحث اس سلسلے میں اخلاق اور فن
یا دین اور فن کی ہے اس میں ناقدوں کے دو گروہ ہیں ایک طبقہ تو
کہتا ہے کہ دین اور صحت عقیدہ بھی تنقیدی قدر نہیں ہے چنانچہ ابوبکر
صول اپنی کتاب "اخبار البحتری" میں لکھتے ہیں کہ ابونعام پر کفر کا الزام
ہاند کیا گیا مگر یہ الزام شاعری سے مطابقت نہیں رکھتا اس لیے کہ نہ
کفر سے شاعری میں کمی واقع ہوتی ہے اور نہ ایمان سے وہ بڑھتی ہے^۱۔
فضادہ بن جعفر نے لکھا ہے کہ فحش معانی سے شاعری کو کوئی
نقصان نہیں پہنچتا اور امرؤ القیس کے چند فحش اشعار پیش کر کے کہا
ہے کہ یہ اشعار اخلاقی نقطہ نظر سے بہت خراب ہیں مگر فنی نقطہ نظر
سے بہت اعلیٰ ہیں^۲۔

قاضی جرجانی کی رائے میں بھی بے دینی عیب نہیں اگر یہ عیب ہے
تو پھر وہ کہتے ہیں کہ بے شمار شاعروں کا نام شاعروں کی فہرست سے
خارج کر دینا پڑے گا مثلاً ابو نواس۔ دین کا مقام اور ہے اور شاعری کا
مقام اس سے بالکل مختلف ہے^۳۔

اصمعی، سید حمیری کو ایک اچھا شاعر شمار کرتا تھا مگر کہتا تھا
کہ اگر وہ بد دین نہ ہوتا تو اس سے بڑا شاعر اُسی کے طبقے میں کوئی
اور نہ ہوتا^۴۔

دین شاعری کے لیے عیب نہیں ہے اگر خود شعر جان دار ہو۔
چنانچہ ایک بار راعی، خلیفہ عبدالملک کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس سے
یہ شعر پڑھا :

عرب نری الله في أموالنا حق الزكاة منزلا تنزيلا

(۲) نقد الشعر : ۴
(۴) الأغانی : ۷ : ۲۳۶

(۱) اخبار أمی تمام : ۱۷۳
(۳) الوساطة : ۶۲

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ زعمی سب سے بڑا شاعر ہے اس کے بیان وحشی اور غریب الفاظ نہیں اس کا کلام رولہ ہے اور اگر وہ کسی شخص کی تعریف کرتا ہے تو اس پر اکتفا کرتا ہے جو صفات کہ اس شخص کے اندر واقعی پائی جاتی ہیں^۱۔

عرب ناقدوں میں شاید ابن رشیق ایسے ناقد ہیں جو کذب و مبالغہ کو شاعری میں غلط تصور کرتے ہیں اور اس کو حق کے حدود سے تجاوز پر محمول کرتے ہیں باقی اور تمام ناقدین اس پر متفق ہیں کہ کذب کا استعمال شاعری میں صحیح ہے۔

عبدالقادر جرجانی «أحسن الشعر أكذب» یعنی سب سے بہتر شعر وہ ہے جو سب سے زیادہ جھوٹا ہو اور «خیر الشعر أصدق» دونوں اقوال کی تعریف کرتے ہیں اور دونوں نقطہ نظر کی تشریح کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ جھوٹ سے شاعری کا میدان وسیع ہو جاتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں «صدق» ایک احوال تنقید کی حیثیت سے سامنے آیا مگر بعد میں یہ قائم نہ رہ سکا۔ قدامہ کہتے ہیں کہ شاعر سے اس کی توقع نہ رکھنی چاہیے کہ وہ سب کچھ سچ کہے گا اس کی سچائی یہ ہے کہ جو بات وہ جس وقت کہہ رہا ہے اس میں اس کو پوری فنی عظمت پیش کرنی چاہیے^۲۔

ابوہلال عسکری کی نظر میں «أكثره قد بُني على الكذب» زیادہ تر شعر کی بنیاد جھوٹ پر مبنی ہے^۳ اسی مفہوم کو بحرزی اس طرح ادا کرتا ہے:

كفتمونا حدود منطقكم

والشعر يبنى عن صدق كذب

(تم اپنے منطقی حدود کا مکلف ہم کو بنانا چاہتے ہو حالانکہ شعر میں جھوٹ سچائی سے بے نیاز کر دیتا ہے)۔

واقعہ یہ ہے کہ عرب ناقدوں نے جو «کذب» مراد لیا ہے سو کذب

(۱) نقد الشعر : ۶

(۲) کتاب الصالحین : ۱۳۱

قدامہ کی نظر میں سب سے بہتر تشبیہ وہ ہے جس میں شبہ و تشبیہ کی صفات میں زیادہ سے زیادہ اشتراک پایا جائے۔ حتیٰ کہ دونوں میں وحدت پیدا ہو جائے۔ جب شعریں الفاظ میں بہت سی تشبیہات ایک ہی شعر میں پائی جائیں تو یہ شاعر کی قدرت کلام پر دال ہے^۱۔

قدامہ کے خیال میں روایتی تشبیہیں اور ان کا جس انداز سے استعمال چلا آ رہا ہے اس کی اتباع شاعر کے لیے ضروری نہیں ہے۔ عظیم شراستی تشبیہات اختراع کرتے ہیں اور جدت و ندرت کا ثبوت پیش کرتے ہیں^۲۔ ابو الحسن اسحاق بن ابراہیم کی رائے میں تشبیہ عربوں کا سب سے بہتر کلام ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں اشیاء کی ظاہری تشبیہ ان کے اشکل الوان اور اقدار میں اور ان کی معنوی تشبیہ جیسے شجاع کی تشبیہ شعر سے^۳۔

عبدالقادر جرجانی لکھتے ہیں کہ «تشبیہ» «تجنیس» اور «مطابقت» ایسے محور ہیں جن کے گرد کلام گھومتا ہے^۴۔

ابن رشیق کی رائے میں تشبیہ و استعارہ مجسم شے کو واضح کر دیتے ہیں^۵۔

صدق و کذب کا مسئلہ :

عربی شاعری کی تنقید میں صدق و کذب کا مسئلہ بنیادی مسائل میں سے ہے۔ اس میں دو نقطہ نظر پائے جاتے ہیں ایک تو یہ ہے کہ «خیر الشعر صدقہ» یعنی بہترین شعر ہے جو بہت زیادہ سچائی کا حامل ہے اس سلسلے میں حضرت حسان بن ثابت فرماتے ہیں :

إن أحسن الشعر أنت قائله

یت یقال إذا أُنشدته صدقا

بہترین شعر جو تم کہتے والے ہو وہ وہی ہے جس کو لوگ سن کر کہیں کہ یہ سچا شعر ہے۔

(۲) قد الشعر : ۶۰

(۴) اسرار البلاغة : ۳۳

(۱) قد الشعر : ۵۸

(۳) قد الشعر : ۴۹ : ۵۰

(۵) المصدا : ۱ : ۲۸۷

وصف :

وصف عربی شاعری کے بنیادی عناصر میں سے ہے اس کا ذکر تقریباً تمام اہم عرب ناقدوں نے کیا ہے وصف کے بارے میں قدامہ رقم طراز ہیں کہ وصف اس بات کا نام ہے کہ اشیا و احوال میں جو کیفیات مضمحل ہیں ان کو ذکر کیا جائے یہ اوصاف اکثر مختلف معانی کے بیان پر مشتمل ہوتے ہیں اوصاف کو اس طرح پیش کرنا کہ سننے والا گویا اس کو (اپنے سامنے) محسوس کرنے لگے اصل فنی عظمت ہے^۱۔ ابو ہلال عسکری کا خیال ہے کہ سب سے بہتر وصف وہ ہے جو موصوف کے تمام معانی پر محیط ہو اور شاعر موصوف کی تصویر کشی اس طرح کرے کہ اس کو گویا ہمارے پاس لا کر کھڑا کر دے^۲۔

ابن رشیق لکھتے ہیں کہ عربی شاعری تمام کی تمام وصف پر مبنی ہے سوا بہت تھوڑے حصے کے۔ اور بہترین وصف ان کی نگاہ میں یہی ہے کہ کسی چیز کی ایسی تصویر کشی کی جائے کہ گویا سامنے اس کو دیکھ رہا ہے۔

ابوبکر باقلانی کی رائے میں فن کار ایک مصور ہوتا ہے اپنے شعرو کلام میں اشیاء کی تصویر کشی کرتا ہے وہ ان خیالات کی تصویر کشی جو اس کے دل میں ہوتے ہیں دوسروں کے لیے کرتا ہے^۳۔ باقلانی نے اگرچہ بات بہت بھل کہی ہے لیکن ان کی فکر اس بارے میں تمام ناقدوں کے افکار پر خصوصیت رکھتی ہے۔

تشبیہ :

تشبیہ عربیوں کے کلام کی ایک اہم خصوصیت ہے اور قدیم زمانے سے عربوں میں اچھے کلام کی پہچان حسن تشبیہ رہی ہے۔ ابن المعتز نے لکھا ہے کہ کبھی شعر اس بنا پر حفظ کیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی اچھی تشبیہ ہوتی ہے^۴۔

(۲) کتاب الصنائین : ۱۲۴

(۴) الشعر والشعراء ۱ : ۱۰

(۱) نقد الشعر : ۶۲

(۳) اصحار القرآن : ۱۷۸

میں بھی ایک نشاط کی کیفیت پیدا کر دے^۱۔
مرثیہ :

مرثیے میں قدامہ کہتے ہیں کہ مرثیہ اور مدح ایک چیز ہے فرق اتنا ہے کہ مدح میں میں زندہ کی تعریف کی جاتی ہے اور مرثیہ میں مردہ کی۔ قدامہ کا خیال ہے کہ ہر چیز مردہ چھوڑتا ہے وہ قابلِ توجہ نہیں اس سلسلے میں وہ غنا کے مرثیے کو نونے کے طور پر پیش کرتے ہیں^۲۔ قدامہ نے ایک بہت اہم پہلو سے اعضاء برتا ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ مرثیہ میں دراصل حسرت و یاس کی کیفیت شرط اولیں ہے رنج و الم مرثیہ کا سارا سرمایہ ہے اس کو ابنِ رشیق نے اپنی کتاب «المعدة» میں بیان کیا ہے مگر انہوں نے یہ بات صرف بادشاہوں اور امرا کے لیے مخصوص کر دی ہے کہ اگر مرنے والا بادشاہ یا امیر ہو تو اس وقت شعر سے رنج و غم کا لپکا ضروری ہے شعر کو حسرت و عظمت سے پُر ہونا چاہیے^۳۔

یہ تصویر ابنِ رشیق کے دور میں ایک خاص شاہی نظام کی ترجمانی کرتا ہے حالانکہ موت تو جس طرح امیر و کبیر کے کتبہ والوں کے لیے تکلیف دہ ہے بالکل اُسی طرح ایک غریب اور مزدور کے گھر والوں کے لیے روح فرسا ہے پھر یہ انسانوں میں تفریق کے کیا معنی۔

جبکہ اسی ضمن میں ابوبکر صولی کا نظریہ قابلِ غور ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی انسان کی حیثیت سے ایک عظیم انسان کہنے کا مستحق ہے اور اہم کارنامے اس نے انجام دیے ہیں تو پھر مرثیہ نگار کو ایک وسیع میدان مل جاتا ہے اس کے اچھے کارناموں کے ذکر کے لیے اور اس کی شاعری کا لائق اسی طرح زیادہ وسیع ہو جاتا ہے^۴۔

(۱) المدة ۲ : ۱۱۶

(۲) نقد الشعر : ۴۹ . ۵۰

(۳) المدة ۲ : ۱۴۷

(۴) الصولی : اخبار اُمی تمام (قمارہ ۱۹۳۷) : ۱۲۵

کہ شاعر کو اپنی محبت و سوزدروں کا بیان جتنے بھی رفتہ آمیز طریقے سے ممکن ہو کرنا چاہیے۔ اور بہت جھک کر خاکساری سے محبوب کو مخاطب کرنا لازم ہے۔ ذرا بھی سختی اتانیت اور خشونت غزل کی روح کو بھروح کرنے کے لیے کافی ہے۔ غزل میں دو پہلو خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک تو اندر کی دنیا کو باہر لانا دوسرے خارجی دنیا کا ایک دل آویز بیان۔ پہلے میں تو محبت، جذبات قلب اور اضطراب وغیرہ آجاتا ہے اور دوسرے میں محبوبہ کے لبوں کا ذکر، جلیوں کی چمک، بادل کی گرج، چڑیوں کا چھپھانا اور ان کے نغمے اور فطری و طبعی حالات کا اس طرح بیان کہ نفس و قلب کے پوشیدہ جذبات باہر آجائیں۔ یہ سب اس کو اسی انداز سے بیان کرنا چاہیے کہ اس کے شعر ہر دل میں پیوست ہو جائیں اور ہر صاحب دل اس کو اپنی داستان سمجھنے لگے اس لیے کہ شاعر کے یہ جذبات ایسے ہوتے ہیں کہ کسی نہ کسی عمر میں آدمی ان سے دو چار ہو چکا ہوتا ہے یا آئندہ ہونے والا ہوتا ہے۔ پھر یہ جذبات متمدن اور غیر متمدن دونوں میں یکساں ہوتے ہیں^۱۔

ابوبکر باقلانی کہتے ہیں کہ غزل اگر کسی عاشق کے دل سے نکلتی ہے تو اس کی بات ہی اور ہوتی ہے اس میں بہت زیادہ رقت اور سوز دروں کا رنگ پایا جاتا ہے اور نفس اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے لیکن اگر کسی ایسے شاعر کی غزل آپ پڑھیں جس پر خود یہ کیفیات نہ گزریں ہوں تو پھر اس میں وہ کیفیت حسن و روق نظر نہ آئے گی جو دراصل غزل کی جان ہوتی ہے^۲۔

ابن رشبق نے غزل پر بڑے اچھے انداز سے لکھا ہے کہ غزل میں وہ تمام چیزیں مذموم ہیں جو محبوب کے شان کے خلاف ہوں۔ اس میں الفاظ کی رقت، حلاوت، نراکت اور لطافت دوسری اصناف سے زیادہ درکار ہے۔ شعر اتنا بہتر ہوتا چاہیے کہ اپنی لطافت سے غمگین کی طبیعت

(۱) المثل السائر : ۲۹۶

(۲) اصحاب القرآن : ۱۸۳

(۳) فضائلہم : ۶۷

خند میں . جتنا زیادہ ہجو میں مدح کے اعداد کا استعمال ہوگا ہجو اتنی ہی زیادہ سخت ہو سکے گی . قدامہ کے نزدیک ہجو کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جو فضائل نفسیہ کی خند میں استعمال کی جائیں . انسانی فضائل کی نفی حقیقی ہجو ہے^۱ .

ہجو میں قدامہ کے نزدیک جسمانی عیوب کا بیان ناپسندیدہ ہے اور اور اس کو قدامہ ہجو تسلیم ہی نہیں کرتے . مثلاً کسی کی ایک آنکھ کا بیان ، لٹکڑے ہونے اور بھرے ہونے کا ذکر ہجو نہیں ہے اسی طرح نسب پر عار دلانا بھی ہجو میں شامل نہیں . اسی طرح آبائی اور قبائلی عیوب گنانا بھی ہجو میں داخل نہیں^۲ .

ابن رشیق نے بھی یہی لکھا ہے کہ بہترین ہجو وہی ہے جس میں فضائل نفسیہ کا سلب پایا جائے . والدین اور خاندان کے نسب عیوب اور جسمانی نقائص ہجو میں داخل نہیں^۳ .

لیکن اس تخیل کے برعکس بعض ناقد ان تمام اشیا کو غلط تصور کرتے ہیں اور مدح و ہجو میں فضائل نفسیہ کے وہ قائل نہیں ہیں اس لیے وہ عیوب جسمانی و نسبی کو ہجو تصور کرتے ہیں^۴ .

غزل :

غزل کے بارے میں سب سے بہتر اور سب سے پہلے قدامہ نے بہت تفصیل سے لکھا ہے . قدامہ سے قبل ابن المعتز نے اجمالاً یہ ثابت کیا ہے کہ غزل میں رقت اور حلاوت ضروری ہے چنانچہ انہی بنیادوں پر انہوں نے عمر بن ابی ریمہ اور عباس بن احنف کو بہترین غزل گو شعرا میں شمار کیا ہے^۵ .

قدامہ کہتے ہیں کہ سب سے اہم موضوع اس سلسلے میں یہ ہے

(۱) نقد الشعر : ۳۰

(۲) نقد الشعر : ۳۰

(۳) الممدۃ : ۱۷۲

(۴) سرائق الصاۃ : ۲۵

(۵) ابن المعتز طبقات الشعراء : ۳۹۱

» فضائلِ نفسیہ « کا انکار سب سے پہلے آمدی نے کیا ہے ان کا خیال ہے کہ اوصافِ جسم کی اہمیت سے انکار کرنا شاعری کے دائرے کو تنگ کر دینا ہے ۔ انہوں نے ایک مستقل کتاب قدامہ کے نظریات کے رد میں تصنیف کی تھی مگر وہ کتاب ضائع ہو گئی ۔ ابنِ سنان خفا جی نے بھی قدامہ کے اس نظریے کی مخالفت کی اور کہا کہ قدامہ بن جعفر نے اس مسئلے میں تمام عرب و عجم کے مالوف طریقۂ شاعری سے انحراف کیا ہے ۔ چہرے کا جمال و حسن ایک ایسا عنصر ہے جس کا انکار ناممکن ہے ۔ جب عقل کی تعریف کی جا سکتی ہے جو کہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ خدا کی بخشی ہوئی ہے تو پھر آخر اُسی خدا نے انسان اور اس کے چہرے کو بھی بنایا ہے پھر آخر اس کو کیوں چھوڑ دیا جائے ؟ جس طرح انسان کی صورت اسکی اپنی کاریگری نہیں ہے بالکل اسی طرح انسان کا کمال اور اسکی عقل بھی اسکی اپنی کاریگری نہیں ہے ^۱ ۔

ابنِ رشیق نے » فضائلِ نفسیہ « قدامہ سے مستعار لیا ہے مگر انہوں نے انسان کی مدح صفاتِ جسمانی سے بھی صحیح قرار دی ہے اور ساتھ ہی یہ حقیقت بھی واضح کر دی ہے کہ بہتر اور بنیادی بات یہ ہے کہ ان چاروں صفات کے اندر تعریفِ محدود ہو تو وہ افضل ہے یعنی عقل ، صفت ، شجاعت اور عقل ^۲ ۔

» فضائلِ نفسیہ « کا نظریہ قدامہ نے پتا نہیں چلتا کہ کہاں سے اخذ کیا ہے اس لیے کہ ارسطو کے خیالات میں بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا ۔ ممکن ہے کہ ان کے ذہن کی یہ پیداوار ہو ۔

مدح کے سلسلے میں قدامہ کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تمام اصنافِ سخن مدح اور ہجو میں منقسم ہیں چنانچہ غزل ، مرثیہ اور فخر وغیرہ کو وہ مدح میں شمار کرتے ہیں ۔

ہجو میں شاعر کو وہ تمام معنی استعمال کرنے چاہیں جو مدح کی

(۱) سر الفصاحۃ : ۲۵

(۲) المصدۃ ۲ : ۱۳۵

میرے خیال میں اسکی ایک دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ جاہل شاعروں کو عرب سند تصور کرتے تھے اور ان کے اشعار سے استفادہ کرنے تھے حماد الراویہ، خلف احمر اور اصمٰی وغیرہ خود اشعار کہہ کر کسی جاہل شاعر کی جانب منسوب کر دیتے تھے تاکہ اس کے ذریعہ قوی شہادت پیش کر سکیں۔

اسی بنا پر ڈاکٹر طہ حسین نے اکثر جاہل ادب کو «منحول» یعنی مصرعہ ہاسی میں گڑھا ہوا قرار دیا۔ اگرچہ اس تصور کی تمام حرب نے کھل کر مخالفت کی۔

فضائل نفسیہ :

اب میں عربی تنقید کے ایک اہم مسئلے سے تعرض کرنا چاہتا ہوں۔ قدامہ نے مدح بلکہ تمام شاعری کے معانی پر غور کر کے یہ فیصلہ کیا کہ انسان کے کردار کی صفات چار ہی ممکن ہیں یعنی عدل، صفت، شجاعت، اور عقل^۱۔ قدامہ کی نظر میں ساری صفات انسانی کا مرکز یہی چار صفات ہیں انہی سے سخاوت، صبر، قناعت، شکر، پاکدامنی اور مختلف انسانی صفات منفرع ہوتی ہیں۔ جو شاعر ان صفات سے ہٹ کر کسی کی تعریف کرنا ہے وہ غلطی کا مرتکب ہوتا ہے اور جو ان حدود کا لحاظ کرتا ہے وہ در اصل اپنے مقصد تک پہنچ جاتا ہے^۲۔

صفات جسمانی کا ذکر قدامہ کے نزدیک محبوب ہے، بلا کمر، ہانہ اور چہرہ وغیرہ کا بیان شعر میں ان کے نزدیک نا مناسب ہے۔ مرزبان کا بھی یہی خیال ہے کہ جسمانی صفات کا بیان محمود نہیں ہو سکتا^۳۔ ابوہلال عسکری نے اگرچہ قدامہ کا حوالہ نہیں دیا ہے مگر انہوں نے پوری طرح قدامہ کے نظریے کی تائید کی ہے^۴۔

(۱) نقد الشعر : ۲۰

(۲) نقد الشعر : ۲۰

(۳) اللوشح : ۲۲۱

(۴) کتاب المناہجین : ۱۰۱

ہائے، ان کی تالیف و ترکیب میں جدت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے، ہو کسی معنی کو اسکے لفظ کے ساتھ لے لے تو وہ ساری ہے اگر چہ الفاظ لے کر اسکو اپنا لے تو اسکا اصطلاحی نام "سالمخ" ہے اور ہو کسی سے کوئی معنی لیکر اسکو اپنے الفاظ میں تے قالب کے ساتھ پیش کرے تو وہ پہلے شخص سے زیادہ اس معنی کا مستحق ہے^۱۔
حسن اخذ:

بہر حال آگے چلکر ادبی سرفہ کا ایک پہلو نظر آتا ہے جس کو اصطلاح میں "حسن اخذ" کہا جاتا ہے چنانچہ قاضی جرجانی کا خیال ہے کہ اہل شعر و ادب ہمیشہ دوسروں کی فکر سے اپنے ذہن کا "دبا" روشن کرتے رہے ہیں بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی شاعر مفہوم تو دوسرے سے اخذ کرنا ہے مگر اس کو اس خوبی سے ادا کرتا ہے کہ پہلے شخص سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے^۲ اور اسی کا نام حسن اخذ ہے۔ ابن رشيق کا بھی یہی خیال ہے کہ جو کسی سے کوئی معنی لیکر اس کو اُس سے بہتر انداز سے پیش کرے تو وہ اسکا زیادہ مستحق ہے^۳۔
مسئلہ انتقال:

انتقال کا تعلق اگرچہ براہ راست عربی تنقید سے نہیں ہے مگر پھر بھی یہ مسئلہ اہل نظر کے لیے دلچسپی کا باعث ضرور ہے کیونکہ اس سے بہت سے دلچسپ مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ انتقال کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شاعر خود اشعار کہ کر دوسرے کی جانب منسوب کر دے۔ ابن سلام نے لکھا ہے کہ جب اسلام عربوں میں پھیلا اور تہذیبی کیفیت پیدا ہوئی تو انہوں نے اپنے اپنے خاندانی مفاخر تلاش کیے۔ بعضوں کو کچھ بھی نہ ملا تو انہوں نے اپنے خاندانی مفاخر کے بہت سے قصے گڑھ کر کسی شاعر کی جانب منسوب کر دیا^۴۔

(۱) الصنائع ۱۴۶ - ۱۴۷

(۲) الوساطة ۱ : ۱۵۷

(۳) الجامع الکبیر : ۲۴۲ - ۲۴۳ (۴) طبقات الشعراء : ۱۴

سرقۂ شعری :

سرقۂ شعری عربی تنقید کے بنیادی مسائل میں سے ہے . سرقات شعری کا مسئلہ در اصل ابو تمام کی شاعری سے پیدا ہوا . ابو تمام نے نئے مضامین اور فلسفیانہ خیالات کو اپنی شاعری میں جگہ دی جس کی وجہ سے عرب ناقد دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے ایک طبقہ عرب ناقدوں کا ابو تمام کے موافق ہو گیا اور دوسرا ان کا مخالف . بالکل یہی صورت متنبی کی شاعری کے ساتھ بھی پیش آئی . چونکہ عرب اس اسلوب شاعری سے واقف نہ تھے جس میں فلسفیانہ افکار ہونے میں اس لیے انہوں نے علم طور سے اسکی برائی کی . علم بدیع کا چرچا بھی ابو تمام کی شاعری سے پیدا ہوا . سب سے اہم الزام اس سلسلے میں یہ ہے کہ ابو تمام اور متنبی نے قدیم جاہلی شعرا کے مضمون چرا لیے ہیں ان کے اپنے اشعار کچھ نہیں ہیں . آمدی نے باوجود اپنے دعوے انصاف کے لکھا ہے کہ ابونمام کے تمام اشعار چوری کے ہیں سوا ۳۰ کے . عصر عباسی کے اوائل میں یہ مرض عام ہو چکا تھا کہ ناقد شاعر کے اشعار پر نظر ڈال کر یہ دیکھتا تھا کہ کہیں اس مفہوم سے ملتا جلتا کوئی دوسرا مفہوم تو کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ہے ؟ اگر ذرا بھی مماثلت پائی جاتی تو فوراً کہہ اٹھتا کہ یہ شعر اس شاعر نے فلاں شاعر سے چرایا ہے .

بعد میں عرب ناقدوں نے اس طرز فکر کی غلطی کو محسوس کیا اور انہوں نے صاف الفاظ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ سرقہ مشترک معانی میں ممکن ہی نہیں البتہ اگر کوئی خود اپنے طور پر کوئی معنی آخر نہیں کرتا ہے تو اس کے معنی کو سرقہ کر لینا در اصل سرقہ کے صحیح مفہوم کو ادا کرتا ہے .

عسکری لکھتے ہیں کہ بنیر ان معانی کو متقدمین سے لیے شاعر کو چارۂ کار نہیں جو عام طور سے استعمال میں ہونے میں البتہ اتنی بات کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ نئے الفاظ کا قالب معروف معانی کو پہنایا

قدامہ بھی اس طرز کے اشعار کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے اور ان کا نام وہ 'المتبور' رکھتے ہیں متبور کے معنی لٹائے ہوئے کے ہیں یعنی یہ اشعار اپنے معنی کی تکمیل میں دوسرے کے محتاج ہیں^۱۔

مرزبانی لکھتے ہیں کہ وہ شاعر زیادہ صاحب فن ہے جو ایک شعر میں بہت سے معنی پرودے بہ نسبت اسکے جو متعدد شعروں میں ان کو ادا کرے^۲۔

ابن رشیق کی رائے بھی یہی ہے کہ وہ شعر جو اپنے معنی میں مستقل اور آزاد ہو اس شعر سے بہتر ہے جو اپنے معنی کی تکمیل کے لیے دوسرے شعر کا حاجت مند ہو^۳۔

لیکن ان افکار کے برعکس ابن الجراح کا خیال یہ ہے کہ منفرد شعر شاعر کے لیے عیب ہے شاعر پر لازم ہے کہ وہ اگر ایک شعر کہے تو اس کا 'بہانی' بھی ضرور کہے^۴۔

اسی طرح ابن اثیر بھی اس امر کے قائل نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عرب ایک معنی دو شعر اور کبھی اس سے زیادہ میں بیان کرتے ہیں یہ ان کے بیان عیب کی بات نہیں سمجھی جانی۔ قرآن مجید میں خود اس طرز کی عبارتیں موجود ہیں جن میں بات کسی جملوں میں جا کر پوری ہوتی ہے امرء القیس کے یہ اشعار بھی اس حقیقت کی وضاحت کرتے ہیں :

قلقت له لما نطلى بعلبه وأردف أعجازاً وناه بكلكل
ألا أبها الليل الطويل ألا انجلي صبح وما الإصباح فيك بأمثل
ان اشعار میں دونوں کے معنی باہم مربوط و متعلق ہیں۔

(۱) قدامة بن جعفر : نقد الشعر : ۸۷

(۲) المرزبانی : الموشح (۱۳۴۳ء) : ۴۱

(۳) العمدة (مطبوعہ دارالمعارف مصر) ۱ : ۲۶۱

(۴) ابن الجراح : کتاب الورقة : ۱۳

ابن سنان خفاجی رقمطراز میں کہ قصیدے کے لیے یہ امر بہت ضروری ہے کہ اس کے تمام اجزا ایک دوسرے سے متعلق و مربوط ہوں اور آخر میں ایک اتحاد کی کیفیت ہو اور دونوں علیحدہ نہ ہونے پائیں^۱۔ باقلانی نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے کہ شعر کا بنیادی مطالبہ یہ ہے کہ وہ میوزوں ہو اور اس کے سارے اجزا برابر ہوں^۲۔

ابن رشیق نے غالباً اس موضوع پر بہت ہی قابل قدر رائے کا اظہار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ قصیدے کی مثال ایک انسان کے جسم کی سی ہے جس طرح انسان کے جسم میں باہم اسکے تمام اجزا مربوط ہوتے ہیں بالکل اسی طرح قصیدے کے تمام اجزا ایک دوسرے سے متعلق ہونے چاہیں۔ جس طرح جسم کا حسن ایک عضو کی خرابی سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح قصیدے میں کسی جزو کی نامناسبت اسکی رونق کے خاتمے کے لیے کافی ہے۔ اکثر اہل نظر اس حقیقت سے آشنا ہیں اور اس طرح وہ اپنے قصاید کو مختلف نقائص سے بچانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں^۳۔

وحدت شعر :

قصائد کی وحدت میں تو تمام ناقدین یکساں نظر آتے ہیں مگر شعر کی وحدت میں بڑا اختلاف نظر آتا ہے۔ ابو العباس ثعلب «قواعد الشعر» میں لکھتے ہیں کہ سب سے خراب اور بدتر اشعار وہ ہیں جن کے معانی دوسرے اشعار سے متعلق ہوں۔ یعنی ایک شعر کے معنی کے لیے دوسرے اشعار دیکھنے پڑیں اور ایک شعر میں معنی مکمل نہ ہوں۔ ایسے اشعار کا نام وہ «آیات المرجلة» رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسے اشعار اہل روایۃ کے نزدیک بہت مذموم ہیں کیونکہ اس میں ایک شعر دوسرے سے متعلق ہوتا ہے^۴۔

(۱) ابن سنان الخفاجی : سر النصاحة (مصر، ۱۹۳۲) ص ۲۵۳

(۲) ابوبکر باقلانی : اصحاج القرآن : ۸۴

(۳) کتاب المصنعة ۲ : ۱۱۷

(۴) قواعد الشعر : ۸۹

ابوالحسن اہلحق بن ابراہیم رقم طراز ہیں کہ کتب صرف شعر ہیں جانر ہے^۱۔

عبدالقاسم جرجانی کے خیال میں مبالغہ اور اغراق کے بغیر شاعر کے لیے چارہ کار نہیں ہے۔ مبالغہ شاعر کی فکر کے افق کو وسیع کر دیتا ہے۔ عقل بھی اسی راہ کو پسند کرتی ہے کیوں کہ 'سجائی' شاعری میں بانجھ حسیت کے مثل ہے^۲۔

ابن رشیق نے اس سلسلے میں بالکل ہی دوسرا نقطہ نظر اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ سب سے بہتر کلام وہ ہے جس پر خدا کی کتاب سے کوئی دایبل مل جائے۔ اللہ تعالیٰ نے غلو کو حق کے خروج کا مترادف قرار دیا ہے^۳۔

ابن رشیق کے اس نظریے کے حامل عربی تنقید میں بہت کم علما ہیں البتہ مبالغہ کے قائل اگر ناقد ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا خیالات سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔
وحدت قصیدہ :

قصیدہ کی وحدت اور انفرادیت شعر پر عرب ناقد مختلف الرائے نظر آتے ہیں، پہلے قصیدے کی وحدت پر عرب ناقدوں کے خیالات پیش کیے جانے ہیں۔

ابو ہلال عسکری کی نظر میں کلام کی ساری رونق اس کے مختلف اجزا سے تناسب کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اگر یہ اجزا باہم مختلف ہوجائیں اور اس کا ہر جزو دوسرے جزو سے الگ ہو جائے تو پھر کلام میں حسن باقی نہیں رہے گا^۴۔

(۱) نقد النثر (قاہرہ، ۱۹۳۲) ۷۹

(۲) اسرار البلاغۃ : ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸

(۳) کتاب المصنوعۃ ۲ : ۶۱

(۴) کتاب الصناعین : ۴۲

جاتی ہے وہ کہ اس پر سارے ہی عرب ناقدوں کا اتفاق ہے کہ جس
تر یا نظم میں »تکلف« ظاہر ہوتا ہے وہ ناپسندیدہ ہے لیکن اس طرح
شعر کو ٹھیک کرنا کہ اس میں کوشش کا اثر نمایاں نہ ہو اکثر عرب
ناقدوں کے نزدیک مستحسن ہی نہیں ضروری ہے جیسا کہ ان کے مذکورہ
خیالات سے ظاہر ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں ابو تمام کا ایک واقعہ بہت دلچسپ ہے۔ ابو تمام نے
اسحاق موصلی کے سامنے یہ شعر پڑھا :

فالمجد لا یرضی بأن ترضی بأن یرضی المومل منک إلا بالرضی
تو اسحاق موصلی نے اس پر بڑا اچھا تبصرہ کیا اور کہا کہ یہی
شاعری تو اس سے بہت آسان چیز ہے بلا وجہ تم نے اپنے نفس کو اتنی
عظیم مشقت میں مبتلا کر دیا اور بڑا ظلم کیا اپنے اوپر^۱۔
مبالغہ :

مبالغہ عرب ناقدوں میں ایک مختلف فیہ مسئلہ رہا ہے لیکن اکثر
ناقدوں کی رائے میں یہ ایک مستحسن چیز ہے جس سے شعر و ادب کا حسن
عبارت ہے چنانچہ سب سے پرانے اس کی جانب ابن المعتز نے »کتاب البدیع«
میں توجہ دلائی اور اس کو محاسن شعری میں شمار کیا اس کا نام »افراط
فی الصفة« رکھا یعنی صفت میں زیادتی، بعد میں قدامة بن جعفر نے
اس کا نام »مبالغہ« رکھا اور قدامة کے بعد جن لوگوں نے بھی عربی تنقید
پر لکھا انہوں نے اصطلاح مبالغہ کی استعمال کی۔

قدامة بن جعفر نے مبالغے پر بحث کرتے ہوئے شاید ہے کہ حد
اوسط پر قائم رہنا صحیح نہیں ہے۔ کوئی شاعر عظمت و بلندی حاصل
نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اپنے کلام میں مبالغہ اختیار نہ کرے۔ غلو
بہترین طرز ہے اور جو لوگ شاعری پر نظر رکھتے ہیں انہوں نے ہمیشہ
مبالغے کو مستحسن قرار دیا ہے۔ فلاسفہ یونان کا بھی یہی خیال ہے۔ غلو کا
مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی تعریف میں انتہائی حد کو پہنچ جانا^۲۔

(۱) عبدالعزیز الیمینی: الطرائف الأدبیة (قاہرہ ۱۹۳۷) ۲۸۹

(۲) نقد الشعر : ۲۷

ابو ہلال سکری کہتے ہیں کہ شعرا کی ایک جماعت ایسی ہے جو مہذب و مثقف شعر پسند کرتی ہے جس پر بار بار نظر ثانی کی گئی ہے اور اس کو خوب کاٹ چھانٹ کر ٹھیک کیا گیا ہے اس جماعت میں زہیر بھی تھے جو ایک قصیدہ چھ ماہ میں کہتے تھے اور پھر چھ ماہ میں اس کی نوک پلک درست کرتے تھے۔ یہ قصائد عربی شاعری میں »المحولات« کے نام سے مشہور ہیں بعض ناقدوں نے کہا ہے کہ بہتر شعر »حولی« ہوتا ہے یعنی وہ شعر جس پر پورا سال صرف کیا گیا ہو^۱۔

قاضی جرجانی کی نظر میں شاعری کے لیے سب سے بہتر چیز یہ ہے کہ تکلف کو بالکل چھوڑ دیا جائے اور طبیعت جدھر لے جائے وہی بات کہے طبیعت کی راہ اصل راہ ہے دنیاۓ شعر میں^۲۔

عبد القادر جرجانی نے لکھا ہے کہ کلام »مطبوع« اور »مصنوع« ہوتا ہے جو کلام بناوٹی ہوتا ہے اس کی رونق عارضی ہوتی ہے اور زمانے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے لیکن جو فطری ہوتا ہے اس کی رونق ہمیشہ باقی اور قائم رہتی ہے^۳۔

ابن رشیق نے اس بارے میں بڑی جچی نلی رائے کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ شاعر اُس وقت تک اپنے فن میں حاذق و ماہر نہیں ہو سکتا جب تک بار بار اپنے کلام کو نہ جانچے۔ ردی کلام کے ساتھ اس کو ذرا بھی صبرزدی نہیں ہونی چاہیے اور خراب کلام کو بالکل قلم زد کر دینا چاہیے۔ جب تک کلام پر بار بار نظر ثانی نہیں کی جائے گی اس میں خامیاں رہ جائیں گی^۴۔

جو تنقیدی خیالات اس مسئلے میں پیش کیے گئے ہیں ان میں بادی النظر میں اختلاف محسوس ہوتا ہے مگر ان میں ایک قسم کی مطابقت بھی پائی

(۱) کتاب الصنائین : ۱۳۵

(۲) الوساطة ۱ : ۱۹

(۳) اسرار البلاغة : ۳۲

(۴) العمدة ۱ : ۲۰۰

تناقض کے مسئلے میں کردار کی دو رنگی کی جانب تھامہ کی نظر نہیں گئی۔ بہرحال اس کی دوسری رائے بہت وقیع ہے کہ جو مقصود ہو اسی کے مطابق معانی کا انتخاب کرنا چاہیے۔

عسکری نے معانی کے عیوب میں اضطراب، نامکمل وصف اور عام معروف چیزوں کی مخلفیت کو شمار کیا ہے^۱۔

عبدالقادر جرجانی کی رائے میں اچھے معانی ہی اثر اور کشش کلام میں پیدا کرتے ہیں اسی باعث ایک صاحب فن کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جاتی ہے۔

اس سلسلے میں جاحظ نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے کہ اچھے معانی ہمیشہ اچھے الفاظ کا مطالبہ کرتے ہیں^۲۔

قدامة بن جعفر کہتے ہیں کہ معانی کا اگر احاطہ کیا جائے تو وہ چھ اقسام پر مشتمل نظر آئیں گے یعنی مدح، ہجو، غزل، مرثیہ، وصف اور تشبیہ^۳۔ معانی کے سلسلے میں ان کے خیالات کا مفصل ذکر مدح میں آئے گا۔ ابن اثیر نے ایک بات بہت پتے کی کہی ہے کہ معانی میں اصل چیز وضاحت ہے۔ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو معانی کو وضاحت سے پیش کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔ مثلاً مبرد جیسا عالم و صاحب نظر آدمی اپنے خیالات کے اظہار میں دشواری محسوس کرتا ہے اس لیے معانی میں جو چیز مطلوب ہے وہ وضاحت ہے^۴۔

فطری شاعری اور تنقیح شعر:

ابن قتیبہ نے شعرا کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے ایک »مطبوع« یعنی فطری شاعر دوسرا »متکلف« یعنی وہ شاعر جو کد و کلوش سے شاعری کرنا ہو^۵۔

(۱) کتاب الصنائین : ۱۲۴ - ۱۲۵

(۲) الحیوان ۳ : ۱۲ (۳) نقد الشعر : ۲۳

(۴) الجامع الكبير : ۲۲

(۵) الشعر و الشعراء ۱ : ۳۴ - ۳۶

نہی کیا ہے ابن منذر لکھتے ہیں کہ اگر شعر کو حسن بدیع سے بھر دیجیے لیکن اس میں معنی نہ ہوں تو وہ بدترین شعر شمار ہوگا^۱۔

محافظ کہتے ہیں کہ بہترین معانی وہ ہیں کہ جن کو قبول کرنے میں دل آگے پہنچ جائے قبل اس کے زبان اس کی تعریف کرے^۲۔

ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ بسا اوقات شعر کے الفاظ بہت خوشنما ہوتے ہیں لیکن معنی کے فقدان کی وجہ سے وہ شریکڑ ہو جاتے ہیں^۳۔

قدامة بن جعفر رقم طراز ہیں کہ شاعر کا پہلا فرض بہترین معانی کا انتخاب ہے اس کو لازم ہے کہ وہ برے معانی سے اپنا دامن پاک رکھے کیونکہ معانی کی مثال خام مواد کی سی ہے جس کو شاعر لیتا ہے اور پھر جس طرح چاہتا ہے اس کو شاعرانہ قالب میں ڈھال دیتا ہے^۴۔

معانی پر بحث کرتے ہوئے قدامة نے ایک اور موضوع سے تعرض کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر شاعر نے ایک معنی کو اپنی شاعری میں اچھے انداز سے پیش کیا پھر اس نے اس کے بالکل متضاد معنی کو بھی اپنی شاعری میں جگہ دی تو یہ تناقض اس کی شاعری کے لیے عیب نہیں ہے مگر اس کو چاہیے کہ دونوں معانی میں شاعرانہ حسن برقرار رکھے۔ قدامة بن جعفر کے نزدیک اس سے شاعر کی فن کارانہ عظمت اور قدرت کا اظہار ہوتا ہے^۵۔ قدامة کا یہ بھی خیال ہے کہ معانی کا انتخاب اس طرح ہونا چاہیے کہ شاعر جو مقصود لوگوں کے سامنے لانا چاہتا ہے اس کی ان معانی سے پوری ترجمانی ہو سکے۔ امر مطلوب سے ہٹ کر معانی کا انتخاب غلط ہے^۶۔

(۱) البدیع : ۵۳

(۲) الأغانی (۲ : ۱۲۸) (طبع ساسی مصر)

(۳) الشعر و الشعراء (۱ : ۹-۱۳)

(۴) نقد الشعر : ۴ (۵) نقد الشعر : ۴-۵

(۶) نقد الشعر : ۲۳

سمجھتی رہی۔ نتیجہ یہاں تک پہنچا کہ عہد بنو عباس کے آخر میں جو کچھ لکھی گئیں ان میں اکثر ایسی ہیں کہ صفحہ کے صفحہ پڑھ جائیے زبان کا لطف عبارت کی تراش و خراش کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ معانی دب گئے اور عبارت کی چمک دمک رہ گئی اس سے عربی تنقید ہی کو نہیں بلکہ پورے عربی ادب کو غیر معمولی نقصان پہنچا۔ اس حقیقت کا احساس عربوں کو دودِ جدید میں یورپی تہذیب و تمدن کی شناسائی سے ہوا اور انہوں نے اپنی زبان کی نئے سرے سے تنظیم شروع کی۔

اگرچہ نظریہ میں عربوں نے ہمیشہ آسان کلام کو پسند کیا لیکن عصر عباسی کے اواخر میں سوسائٹی کا مزاج ایسا ہو گیا تھا کہ ہر ادیب و شاعر صنائع و بدائع سے پُر کلام یا شعر کہتا تھا۔ ابو حلال صگری نے بڑی عمدہ بات کہی ہے وہ لکھتے ہیں کہ پہلے بھی صنائع و بدائع استعمال ہوتے تھے لیکن فطری طور پر بغیر قصد کے استعمال کیے جاتے تھے۔ بعد میں لوگوں نے یہ دیکھا کہ ان صنائع سے نو کلام بہت اچھا ہو جاتا ہے لہذا انہوں نے یہ تکلف ان کو استعمال کرنا شروع کر دیا بعض ان کو نہا لے گئے اور بعض نہیں نہا سکے^۱۔

ابن معنر نے پہلے ہی کہا تھا کہ بغیر علم بدیع کے بھی حسن کلام ممکن ہے مگر لوگوں نے اس جانب توجہ نہیں کی ورنہ عربی زبان کو ایک طویل مدت تک اس حدود سے سابقہ نہ پڑتا جو مسلسل گئی صدیوں تک ان پر طاری رہا۔ اور عصر عباسی اور جدید دور کے طویل وقفہ میں عربی ادب کوئی چیز پیش کرنے سے قاصر رہا۔

بہر حال علم بدیع کا فطری استعمال یقیناً قابلِ تحسین ہے اور شعر و ادب کو اس سے قوت و حسن ملتا ہے۔

حسن معانی :

عرب ناقدوں نے الفاظ کے حسن کے ساتھ معانی کو بھی فراموش

ابن اثیر کہتے ہیں کہ اچھی ابتدا قصائد میں جلن ٹال دیتی ہے اور اگے کے اشعار کو ستے کا سامعین میں شوق پیدا کرتی ہے بالکل اسی طرح خراب ابتدا اشعار کو خراب کر دیتی ہے^۱۔
سائق و بدائع :

علم بدیع اور اس کی اقسام عربی تنقید میں تیسری صدی ہجری سے معمولی طور پر رائج رہی ہیں۔ جاحظ کہتا ہے کہ عربوں کی زبان کی خصوصیت علم بدیع ہے اور یہ علم ابونواس، مسلم بن الولید، اور بشار بن برد منی مولدین کے یہاں زیادہ پایا جاتا ہے^۲۔

ابن المعتز کا خیال ہے کہ بدیع کے استعمال کے بغیر بھی کلام میں حسن پیدا ہو سکتا ہے اور بدیع کی موجودگی میں بھی کلام قبیح ہو سکتا ہے۔ دراصل یہ دیکھنا بہت ضروری ہے کہ بدیع اس جگہ استعمال کی جائے جہاں عقل و ذوق گواہی دیں^۳۔

علم بدیع کی اقسام کا عرفان ناقد کے لیے ضروری ہے تاکہ مشق و مہارت سے اس کے اندر ایک ملکہ پیدا ہو جائے کلام کو جانچنے کا^۴۔

چونکہ علم بدیع، علم بیان اور معانی وغیرہ کا جانتا اس دور میں ناقد کے بنیادی فرائض میں تھا اس لیے کہ اکثر ناقد ان پہلوؤں پر غیر معمولی توجہ دیتے تھے۔ لیکن یہیں سے ایک برائی کی بنیاد بھی پڑ گئی۔ عربوں کا زیادہ تنقیدی سرمایہ شکل و ہیئت کی تنقید سے متعلق ہے خیالات و نظریات کی تنقید عربی میں بہت کم ہے۔ لہذا عرب ناقدوں نے کلام کے اندرون سے زیادہ اس کی خارجی صفات پر زور دیا اور نہ صرف خطراتی طور پر بلکہ پوری عرب سوسائٹی صدیوں تک محقق و مجمع کلام کو معیاری

(۱) ابن الاثیر: الجامع الكبير (المجمع العراقي العربی ۱۹۵۶): ۱۹۱

(۲) الواسطۃ: ۱۲

(۳) البیان والتبيين (۲: ۵۶)

(۴) ابن المعتز: کتاب البدیع «باب المصیب من الکلام و الفعر»

ابن اثیر نے ہر کلمہ کا تعلق دوسرے کلمہ سے قائم کرنے کو ایک اہم موضوع قرار دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ نظم و نثر دونوں میں کلمات کا باہمی نظم بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ان کا خیال ہے کہ کلام میں اس وقت تک حسن پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس میں حسن تالیف نہ ہو۔^۱

اس سلسلے میں باقلانی کی رائے یہ ہے کہ شعر کی حلاوت ایک لفظ کی زیادتی یا کمی سے کالعم ہو جاتی ہے اور ذرا سی کمی یا زیادتی سے شعر کی ملاحہ بد رونقی سے اور حسن قبح سے بدل جاتا ہے۔^۲ عبدالقادر جرجانی رقم طراز ہیں کہ ایک کلمہ ایک جگہ تو بہت اچھا معلوم ہوتا ہے لیکن وہی کلمہ دوسری جگہ بہت نا مناسب ہو جاتا ہے شاعر کو اس سلسلے میں خاص توجہ کرنے کی ضرورت ہے ورنہ حسن شاعری ضائع ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے۔^۳

ان آراء و افکار سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ عرب، نظم اور اتساق کلام کے بہت زیادہ دلدادہ تھے اور واقعہً یہ ہے کہ حسن تالیف کلام کی بنیادی خوبیوں میں سے ایک بہت اہم خوبی ہے۔ حسن مطلع و مقطع :

عربوں نے عام نثر میں بھی اور شاعری میں خاص طور سے اس بات پر زور دیا ہے کہ مطلع یعنی ابتدا بہت اچھے انداز سے ہونی چاہیے مثلاً اگر پہلا ہی شعر بے جان ہے تو پھر سستے والوں کی طبیعت اس کی طرف مائل نہیں ہو سکتی خواہ بعد میں اچھے ہی اشعار کیوں نہ ہوں۔ ابن رشیق نے لکھا ہے کہ ابتدائی کلام تو شعر کی کجی ہے اور آخری کلام قفل ہے اور دونوں کی اہمیت مسلم ہے۔ ابتدا میں تنقید وغیرہ سے احتراز بھی بہت ضروری ہے۔^۴

(۱) المثل السائر (۱ : ۱۴۲)

(۲) اعجاز القرآن : ۲۳۵، ۳۳۶

(۳) دلائل الاعجاز (۲ : ۴۷)

(۴) المصنوع (۱ : ۲۱۸)

ابن اثیر نے »سجع« کو بہترین کلام قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ مسجع کلام تو خود قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی وارد ہوا ہے^۱۔

ابوبکر باقلانی مسجع کلام کو سخت نا پسند کرتے ہیں وہ اس بات کے بھی منکر ہیں کہ قرآن مجید میں مسجع کلام استعمال ہوا ہے وہ کہتے ہیں کہ »سجع« میں معانی، الفاظ کے تابع ہوتے ہیں اور قرآن مجید میں الفاظ تابع میں معانی کے^۲۔

بہر حال ابولعل عسکری، ثعالبی اور ابن اثیر وغیرہ تو مسجع کلام کو بہتر سمجھتے ہیں لیکن اس کے برعکس باقلانی، ابن المعتز، اور قدامة بن جعفر وغیرہ سہل ممتنع کو تمام دوسرے کلام سے بہتر تصور کرتے ہیں۔ ویسے نکل مسجع کلام میں سب ہی نا پسند کرتے ہیں۔
حسن تالیف :

امدی نے حسن تالیف پر خاص زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ اگر الفاظ کا درو بست عمدہ ہو تراکیب میں پختگی ہو تو معانی میں خود بخود وضاحت پیدا ہو جاتی ہے۔ حسن تالیف کلام کی رونق و کشش کو بڑھا دیتی ہے^۳۔

ابو ہلال عسکری کا خیال ہے کہ ادیب و شاعر کو جس صنعت کی سب سے زیادہ ضرورت پیش آتی ہے وہ »حسن تالیف« ہے یعنی الفاظ اور جملوں کو حسن ترتیب سے پیش کرنا۔ انھوں نے اس سلسلے میں »حسن وصف« کو بھی بہت اہمیت دی ہے وہ »حسن وصف« کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ الفاظ اپنے محل و مقام پر اس طرح رکھے جائیں کہ کلام میں تقدیم و تاخیر نہ ہونے پائے^۴۔

(۱) اللؤلؤ السائر : ۷۶

(۲) اعجاز القرآن : ۸۸

(۳) الأمدی : الموازنہ (مکتبۃ جوائب آستانہ ۱۳۸۷ھ) : ۱۷۳

(۴) کتاب الصنائع : ۱۶۱

ایوبکر باقلانی کا خیال ہے کہ کلام کو غریب اور وحشی الفاظ سے منزہ ہونا چاہیے اس طرح کہ جب سامع اس کو سنے تو دل میں وہ اتر جائے اور ایک لذت اس میں محسوس ہو لیکن اگر اس طرز کا کلام وہ خود کہنا چاہے تو وہ اس کو اس قدر دور نظر آئے جس قدر دور ستارہ پکڑنے والے کے ہاتھ سے ستارہ ہوتا ہے^۱۔

عبدالقادر جرجانی ایسے الفاظ استعمال کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جو لوگوں کے درمیان متعارف ہوں اور ان کے استعمال میں کوئی اجنبیت محسوس نہ ہوتی ہو^۲۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مشکل پسندی اور تعقید کلام کر بے لطف بنانے کی راہ ہے اس لیے کہ تعقید میں الفاظ و معانی کے درمیان تناسب و مطابقت باقی نہیں رہ جاتی۔ اس لیے یہ معلوم کرنے میں دقت پیش آتی ہے کہ اس کلام کا اصل مقصد کیا ہے اور جب غور و فکر کے بعد معانی تک رسائی بھی ہوتی ہے تو وہ بد شکل ہو کر سامنے آتے ہیں^۳۔

سجع :

» سجع « کے بارے میں عرب ناقدوں کے دو گروہ ہو گئے ہیں ایک گروہ تو وہ ہے جو مقفیٰ و مسجع کلام پسند کرتا ہے اور بدیع اور اس کی قسموں کے استعمال کو سادے کلام پر ترجیح دیتا ہے^۴ اس طبقے کے سربراہ ابوہلال عسکری ہیں جو متنبی کو اس لیے پسند کرتے ہیں کہ اس کے یہاں ان کو بدیع کا استعمال ملتا ہے۔ صاحب بن عباد کی تثر کے وہ اس بنا پر شائق ہیں کہ ان کے یہاں مسجع و مقفیٰ کلام پایا جاتا ہے لیکن یہ یاد رکھیے کہ خود عسکری بھی تکلف کو ناپسند کرتے تھے اور وہ مسجع کلام جو تکلف کے ساتھ پیش کیا گیا ہو ان کے نزدیک ناپسندیدہ تھا^۵۔

(۱) اصباح القرآن : ۷۰

(۲) اسرار البلاغة : ۱۰، ۹

(۳) اسرار البلاغة : ۱۶۲ : ۱۶۳

(۴) ابوملال العسکری : سرالصنائین : ۱۵۲

بلندی کا مظاہرہ کرتا ہے لیکن جب گرتا ہے تو بہت بری طرح . اس بنا پر وہ بھڑی کو ابوتمام پر ترجیح دیتے ہیں .
میرا خیال ہے کہ جو شاعر غیر معمولی بلندی کا مظاہرہ کرے وہ اس لحاظ سے قابلِ تعریف ہے کہ اس کے اندر بذاتِ خود بلندی موجود ہے خواہ وہ اس کو ہر جگہ نبھا نہ سکے . جیسا کہ قدامہ نے کہا ہے کہ مقصود تو غیر معمولی بلندی ہے ظاہر ہے کہ ردی اور خراب کلام سے کسی کی شاعری پر کبھی نہیں جاتی .
حسن الفاظ :

تمام عرب ناقدوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ الفاظ اشعار میں ایسے استعمال کرنے چاہیں جو شیریں ہوں تاکہ شعر میں سلاست پیدا ہو . ابن المعتز کہتے ہیں کہ اشعار کو اتنا رواں ہونا چاہیے اور شیریں بھی جیسے آبِ زلال ہوتا ہے اس لیے کہ سخت الفاظ شعر کو خراب کر دیتے ہیں^۱ . ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ اشعار کو آسان الفاظ کی ضرورت ہونی ہے . ان کو تعقید سے بچانے کی بہت زیادہ کوشش کرنی چاہیے . وہ ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ کلام کو اتنا آسان ہونا چاہیے کہ وہ حوام کی فہم سے قریب تر ہو جائے^۲ .

قدامہ ابن جعفر الفاظ کے حسن کے بارے میں لکھتے ہیں کہ الفاظ کو آسان ہونا چاہیے ان میں فصاحت کی روق ہونی لازمی ہے کسی قسم کی ایسی چیز نہ ہو جس سے اشعار کی خوبصورتی میں فرق آئے^۳ .
قاضی جرجانی نے لکھا ہے کہ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ شعر میں شیرینی ہونی لازمی امر ہے تکلف کے لیے کوئی راہ نہیں ہے طبیعت کو شاعری میں آزاد چھوڑ دینا مناسب ہے^۴ .

(۱) ابن المعتز : طبقات الشعراء (دارالمعارف مصر) : ۲۸۱

(۲) الشعر و الشعراء (۱ : ۵۰)

(۳) نقد الشعر : ۱۰ (مرتبہ بونیاکر . لائپزن ، ۱۹۵۶)

(۴) الوساطة (۲ : ۱۹)

ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے۔ جو شعر جس شی عظمت کا مستحق ہے وہ اس کو ملنی چاہیے خواہ اس کا کہنے والا قدیم ہو یا جدید^۱۔

تجربہ تو یہ ہوتا ہے کہ ابن خلدون تک کے زمانے تک قدامت کے اشعار و طرز کو لوگ بہتر سمجھتے تھے۔ خود ابن خلدون کا خیال یہ تھا کہ متنبی اور ابو العلاء المعری شاعر نہ تھے اس لیے کہ دونوں نے عربوں کے مخصوص اسالیب کی اتباع نہیں کی^۲۔ موجودہ ناقدوں تک میں قدامت کی ترجیح کا خیال راسخ ہے چنانچہ موجودہ دور کے مشہور عرب ناقد محمد مندور ابن قتیبہ کے مذکورہ خیال کا مذاق اڑاتے ہیں اور قدامت کی فضیلت کی تائید کرتے ہیں^۳۔

پسندی اور بلندی کا مسئلہ :

ابونام کی شاعری سے ایک اور تنقیدی اختلاف سامنے آتا ہے۔ اس کا معاصر بحرہی اوسط درجہ کے اشعار کہتا تھا مگر اس کے یہاں خراب اشعار بالکل نہیں ہوتے تھے اس کے برعکس ابونام کی بلندی کے سامنے سب نیچے نظر آنے لگے لیکن جب ابونام گرتا تھا تو بہت ہی ردى قسم کے اشعار کہ جاتا تھا یعنی میر تقی میر کی شاعری پر جو تنقید کی گئی ہے کہ »بلندش بسیار بلند و پستش بسیار پست« وہ تنقید ابونام کی شاعری پر بھی پوری اترتی ہے۔ ابوبکر صولی جو ابونام کے مدافع ہیں کہتے ہیں کہ وہ شاعر زیادہ بڑا ہے جو بلندی اور پسندی دونوں کا حامل ہو بہ نسبت اس کے جس کے یہاں اوسط درجے کی بلندی ملتی ہے۔ قدامت بن جعفر بھی کہتے ہیں کہ اصل مقصود تو »بے حد بلندی« ہے لیکن آمدی کا خیال ہے کہ وہ شاعر زیادہ بڑا ہے جس کے یہاں ردى اشعار ہوتے ہی نہیں اگرچہ اس کی بلندی میں اوسط ہی رہتی ہے۔ وہ اس شاعر کو بہتر نہیں خیال کرتے جو بلندی پر جاتا ہے تو غیر معمولی

(۱) الشعر و الشعراء، مقدمہ مصنف (مرتبہ احمد محمد شاہ)

(۲) مقدمہ ابن خلدون »باب علوم اللسان العربی«

(۳) محمد مندور: النقد للشعر، »باب ابن قتیبہ«

پرکشش کلام کی پہچان یہی ہے کہ اس میں الفاظ و معانی کا استعمال ایک تناسب کے ساتھ ہو۔ جس کلام میں یہ خوبی ہوگی وہی اعلیٰ معیار کو پہنچ سکتا ہے^۱۔
 قدامت کا مسئلہ :

تیسری صدی ہجری سے عربی تنقید میں ایک نئے اختلاف کا آغاز ہوا۔ اگر نافع شعر و ادب اس دور میں یہ سمجھتے تھے کہ قابل تحسین اور قابل روایت اشعار صرف دور جاہلی ہی کے ہیں وہ اپنے معاصر شعرا کو قابل حجت تصور نہیں کرتے تھے۔ گویا محض »قدمت« بہتر شعر ہونے کی دلیل بن گیا تھا۔ ابو عمرو کہتا تھا کہ اگر اخطل ایک دن بھی جاہلیت کا پا گیا ہوتا تو میں اس پر کسی شاعر کو ترجیح نہ دیتا^۲۔
 اسحاق موصلی نے اصمعی کے سامنے یہ اشعار پڑھے :

هل إلى نظرة إليك سبيل فيل الصدا ويغنى الغليل

ان مائل منك يكثر عندى و كثير عن تحب القليل

(کیا ایک نظر کسی صورت سے ممکن ہے تاکہ تشنہ لبی کا مداوا ہو سکے۔
 تمہاری طرف سے تھوڑا بھی میرے لیے بہت ہے اور تمہاری تھوڑی
 صحبت بھی بہت زیادہ ہے)۔

اصمعی نے کہا یہ شاعر اور پرکیف اشعار کس کے ہیں ؟ یہ تو دیباچہ خسروانی کی طرح نرم و نازک ہیں ۱ موصلی نے جب ایک جدید شاعر کا نام لیا تو فوراً ہی اصمعی نے کہا کہ اسی وجہ سے تکلف ان اشعار میں نمایاں ہے^۳۔

اس غلط انداز فکر کے خلاف ابن قتیبہ نے پہلی بار اپنی کتاب »الشعر والعمر« میں آواز الہائی اور صاف الفاظ میں لکھا کہ تجدد اور قدامت فن کا معیار نہیں ہوتے خدا نے فن و شعر کو کسی خاص زمانہ کے

(۱) الباقلائی : اہجاز القرآن مرتبہ سید احمد صقر ص: ۶۳

(۲) الأغانی ۷ : ۱۹۳

(۳) علی بن عبدالعزیز المرحانی : الوساطة بین المتبی وخصومة (حبذا ۱۳۳ھ) ص ۴۷

یہ مطلب مرکز نہیں ہے کہ ناقد اس عبارت میں حروف کے نرم یا اس کے ظاہری پہلو کی جانب اشارہ کرتا ہے بلکہ اس کا مقصد ظاہر ہے کہ اس عبارت کے حسن و خوبی کی ایک کیفیت اپنے اندر وہ محسوس کرتا ہے۔ اس کا دل اور اس کی عقل دونوں اس حسن باطن سے محفوظ ہوتے ہیں جو اس شعر یا اثر کے قلم میں ماورائے الفاظ پوشیدہ ہے^۱۔

ابن اثیر نے بھی اسی خیال کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ عرب الفاظ کے حسن اور اس کی ترتیب و تنظیم پر بہ نسبت معانی کے زیادہ زور دیتے ہیں جو الفاظ کے پردے میں چھپے ہوئے ہیں۔ تو الفاظ، معانی کے خادم ہیں اور محذوم یقیناً خادم سے بہتر ہے^۲۔

الفاظ و معانی کی بحث میں ابن رشیق کی رائے بہت معتدل اور قابل غور ہے وہ رقم طراز ہیں کہ لفظ جسم ہے اور اس کی روح معنی ہے۔ لفظ کا تعلق معنی سے وہی ہے جو روح کا تعلق جسم سے ہے۔ ایک کی کمزوری سے دوسرا متاثر ہوتا ہے۔ اگر معنی محفوظ رہیں مگر الفاظ میں کوئی نقص رہ جائے تو یہ شعر کے لیے عیب ہے جیسے کسی شخص کا لنگڑا ہونا، کاٹا یا اندھا ہونا اور اس طرز کے جسم کے بعض دوسرے امراض جو لاحق ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ روح باقی رہتی ہے۔ اسی طرح اگر معانی کمزور ہوں تو وہ اس طرح ہے جیسی روحانی بیماریاں لوگوں کو لاحق ہوتی ہیں۔ اگر پورے معنی فاسد ہوں تو پھر اس کی مثال ایسی ہے جیسے مردہ جس کے پاس سب کچھ ہے مگر بے فائدہ^۳۔

اس سلسلے میں ابوبکر باقلانی کی رائے بھی قابل لحاظ ہے وہ کہتے ہیں کہ معنی کو لفظ کے مطابق ہونا چاہیے اس طرح کہ نہ تو الفاظ کلام میں معانی سے زیادہ بھر دیے جائیں اور نہ ہی اتنے معانی ہی استعمال کیے جائیں جو الفاظ کی مطلوبہ تعداد سے بڑھ جائیں۔ اچھے اور

(۱) اسرار البلاغة (قاہرہ ۱۳۱۹ء) ص ۹

(۲) ابن الاثیر : المثل السائر (مصر ۱۹۳۹) ۱ : ۲۵۵

(۳) ابن رشیق : المصداۃ ۱ : ۱۲۴

ہی کی بنیاد پر ایک شاعر کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے۔ باقی
 جاحظ کی وہ عبارت جس پر وہ خراب معانی کے لیے خراب الفاظ اور
 اچھے معانی کو اچھے الفاظ استعمال کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اس سے
 الفاظ معانی کی برابری ثابت نہیں ہوتی۔ میرے خیال میں وہ ایک الگ
 مشورہ ہے جو اس بحث سے متعلق نہیں کہ عبارت میں حسن کا مرجع
 الفاظ ہیں یا معانی۔ عسکری نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ بلا
 کسی شبہ کے جاحظ کے نظریہ کی تائید ہے۔ عسکری اس سلسلے میں
 ایک دلیل کا اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں معانی کو سمجھانے کی صلاحیت
 تو ردی الفاظ میں بھی ہوتی ہے۔ اس لیے فن کی عظمت، الفاظ کی
 رونق، مطالعے کا حسن، کلام کی ابتدا و انتہا کی خوبی، ان تمام اشیا
 کا حسن اس پر مبنی ہے کہ شاعر یا ادیب الفاظ پر کتنی قدرت رکھتا ہے
 اس طرح کلام کے اکثر اوصاف کا تعلق الفاظ سے رہ جاتا ہے نہ کہ
 معانی سے^۱۔

عبدالقاهر جرجانی نے پانچویں صدی ہجری میں اس نظریہ کے خلاف
 آواز الٹائی اور بتایا کہ یہ تصور ہی غلط ہے کہ معانی تو ہر شخص کو
 معلوم ہے خواہ وہ جاہل ہو یا دیہاتی ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ معانی کی
 جدت ہی مرجع حسن ہے۔ ایک عبارت دوسری عبارت سے محض اس لیے
 بڑھ جاتی ہے کہ وہ معانی کے اعتبار سے زیادہ جائدہار ہوتی ہے^۲۔

انہوں نے اپنی دونوں کتابوں »دلائل الإعجاز« اور »اسرار البلاغ« کا
 بنیادی مقصد ہی یہ ثابت کرنا قرار دیا کہ جس قدر کلام کی خوبیاں ہیں
 سب کا مرجع معانی ہیں اور خصوصاً معانی کی حسن ترتیب میں کشش
 پوشیدہ ہے۔ ایک موقع پر وہ رقم طراز ہیں کہ اگر کوئی صاحب بصیرت
 اور رموز کلام سے آشنا کسی ادبی تخلیق کی تعریف کرتا ہے تو کہتا ہے
 کہ کتنے شیریں الفاظ ہیں، کتنی عمدہ اور سلیس عبارت ہے تو اس کا

(۱) ابوطلال السکری: کتاب الصنائین (قاهرہ ۱۳۷۱ء) ص ۸۵۷۔

(۲) عبدالقاهر الجرجانی: دلائل الإعجاز (مرتبہ محمد بن تلویت) ۲: ۲۶۔

بنیادی مسائل میں سے ہے کہ کلام میں حسن کا مرجع الفاظ ہیں یا معانی اکثر ناقدوں کا خیال ہے کہ الفاظ حسن کلام کا مرجع ہے۔ عرب ناقدوں میں سب سے پہلے جاحظ نے یہ بحث تیسری صدی ہجری میں اٹھائی اور کہا کہ معانی تو شہری، دیہاتی، جاہل اور عالم سبھی کو معلوم ہوتے ہیں اصل حسن الفاظ کے انتخاب ان کی ترتیب اور ان کے قالب میں پوشیدہ ہے^۱۔ جاحظ دوسری خصوصیت لفظ کی یہ بتاتے ہیں کہ الفاظ کی چوری ممکن نہیں اور اگر کوئی کسی کے الفاظ کا سرفہ کرتا ہے تو وہ چھپ نہیں سکتا لیکن جو معنی کا سرفہ کرے اس کی شناخت ممکن نہیں^۲۔

یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جاحظ نے معانی کی ضرورت و عظمت سے انکار کیا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے انہوں نے کہا ہے کہ اگر معانی بلند ہیں تو الفاظ کی بلندی و عظمت درکار ہے اور اگر معانی کم درجہ کے ہوں تو پھر الفاظ بھی اس کی مناسبت سے ہونے چاہیں^۳۔

داؤد سلام مذکورہ عبارت سے یہ مطلب اخذ کرتے ہیں کہ لفظ و معنی دونوں کا مرتبہ جاحظ کی نظر میں برابر تھا اور وہ ابو ہلال العسكري کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگرچہ عسکری نے جاحظ کے خیالات سے ناثر قبول کیا مگر انہوں نے الفاظ کی فضیلت پر بہت زور دیا جو جاحظ کے نظریہ سے موافق و ہم آہنگ نہیں^۴۔ داؤد سلام کا یہ نظریہ صحیح نہیں معلوم ہوتا اس لیے کہ جاحظ پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اصل خوبی الفاظ کی ترکیب اور اس کے قالب میں ہے نہ کہ معنی میں۔ بالکل یہی نظریہ ہے جو ابو ہلال عسکری نے پوری قوت اور وضاحت کے ساتھ اپنی کتاب «سر الصالحین» میں پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ شعرا اور ادبا کی فنی عظمت کا دارومدار الفاظ پر ہے نہ کہ معنی پر اور الفاظ

(۱) کتاب الحيوان مرتبہ عبدالسلام مارون ۲ : ۱۳۱

(۲) داؤد سلام : النقد المنهجي عند الجاحظ ص ۹۵

(۳) جاحظ : البيان والتبيين مرتبہ عبدالسلام مارون (طبع دوم مصر) ۹۱:۱

(۴) النقد للمنهجی عبدالجاحظ ص ۹۷

ایک شاعر کا موازنہ تمام دوسرے شعرا سے بھی کرتے تھے۔ آمدنی نے ابو تمام اور بھتری کی شاعری کا موازنہ کیا ہے اور ان کے یہاں جس قدر خصوصیات بھی مل سکتی تھیں ان کو تلاش کر کے ان کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ اسی طرح ان کے شاعرانہ عیوب کو بھی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن قاضی جرجانی نے متنبی کا مقابلے ہر اُس عرب شاعر سے کیا ہے جہاں ان کو کوئی مناسب نظر آئی ہے۔ قاضی جرجانی نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اگر متنبی نے غلطیاں کی ہیں تو دوسرے عرب شعرا بھی اسی طرح کے عیوب میں مبتلا ہیں بہر حال مذکورہ دونوں ناقدوں نے عربی تنقیدی کی دو پہلوؤں سے بڑی خدمت کی ہے۔ ایک تو یہ کہ ان لوگوں نے عملی تنقید میں حصہ لیا اور عملی طور پر شعرا کے کلام کا موازنہ کر کے دکھایا دوسری جانب ان بحثوں سے موازنہ عربوں میں ایک فن قرار پایا اور اس کے اصول و ضوابط مرتب ہوئے۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل شرائط موازنہ پر تقریباً تمام ناقدین کا اتفاق ہے :

۱۔ کسی شاعر کو دوسرے شاعر سے بڑا اس وقت تک قرار نہیں دیا جاسکتا جب تک کہ دونوں کے درمیان ایک ایک پہلو اور معنی کا موازنہ نہ کیا جائے۔

۲۔ فیصلہ میں ذوق لطیف سے کام لیا جائے اور تعصب کو دخل نہ دیا جائے۔

۳۔ گزشتہ مصنفین و ناقدین کی آراء سے بصیرت حاصل کی جائے۔

۴۔ جن دو شعرا کے درمیان موازنہ مقصود ہو ان کے عیوب کو چھپانے کی کوشش نہ کی جائے بلکہ بلا کم وکاست ان کا ذکر کیا جائے۔

۵۔ جو نہ کچھ دوسرے شاعروں نے کہا ہے اس کا تفصیلی موازنہ کیا جائے^۱۔

مفاضلہ الفاظ و معانی :

الفاظ افضل ہیں یا معانی بہ الفاظ دیگر یہ مسئلہ عربی تنقید کے

اصل میں عربوں کے پاس شاعر اعظم کی تعین کے لیے کوئی معیار متعین نہ تھا بلکہ ہر ناقد اپنے اپنے خیال سے اس مسئلہ پر اظہار رائے کرتا تھا اور اس سلسلے میں دلیل دینے کی زحمت ہی نہیں کی جاتی تھی اور اگر کوئی دلیل پیش بھی کرتا تھا تو بہت دلچسپ انداز سے ۔ مثلاً اس طرح کہتا ہے کہ فلاں شاعر تمام لوگوں سے بڑا شاعر ہے اس لیے کہ اس نے ایسے اچھے شعر کہے ہیں اور پھر ان اشعار کو نقل کر دیتا تھا یعنی دو چار اشعار کے پسند آنے پر اسے سب سے بڑا شاعر قرار دے دینے میں عرب ناقدین کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے تھے ۔ یہی نہیں بلکہ ابھی ایک شاعر سے کہا کہ تم سب سے بڑے شاعر ہو پھر تھوڑی ہی دیر میں ایک دوسرے شاعر کا کوئی شعر پسند آگیا تو اس سے کہدیا کہ تم شاعر اعظم ہو ۔ طہ حسین اس سلسلے میں لکھتے ہیں ' کہ عربوں کے پاس کوئی معیار نہ تھا بس یوں ہی کہدیا کرتے تھے لیکن اس کے برعکس احمد بدوی رقمطراز ہیں کہ اس طرز سے کسی کے کلام کی اگر کوئی ناقد تعریف کرتا ہے تو اس کا ایک مخصوص مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ ناقد کے خیال میں شاعر اس مخصوص معنی کے سلسلہ میں شاعر اعظم ہے یعنی اس مفہوم کو کسی شاعر نے کبھی اتنے اچھے اور دلکش انداز سے پیش نہیں کیا ہے ^۲ ۔

عربوں میں ابونمام اور بحتری کی فضیلت کے بارے میں اختلافات ہوئے پھر متنبی کے بارے میں بھی اسی طرح کے مسائل پیش آئے عرب ناقد اس انداز سے سوچتے رہے کہ کون شاعر کس سے بہتر ہے ؟ اس اختلاف کا نتیجہ عربوں کی تنقید میں دو اہم کتابیں ہیں ایک آمدی کی کتاب 'الموازنة بين ابي تمام و البحتري' اور دوسری قاضی جرجانی کی کتاب 'الوساطة بين المتنبی و خصوصه' ۔ موازنہ عربوں کی تنقید کا بنیادی عنصر رہا ہے ۔ عرب ناقد موازنہ دو شاعروں میں بھی کرتے تھے اور کبھی

(۱) طہ حسین: حدیث الأرباب، ملاحظہ ہو (مطبع بای طبع مصر) ۵۷: ۲

(۲) احمد بدوی: اسس النقد الأدبی عند العرب، فصل: 'أشعر الناس'

العقد الفرید اور الامالی جیسی کتابوں میں نظم، نثر، روایت، نسب، تاریخ، مزاج، سوانح عمری، نحو کے مسائل، عربوں کے اخلاق، شرعی تنقید اور بے شمار مسائل پر خیالات مل جائیں گے۔ پھر بھی یہ کہنے میں مجھے کوئی جھجک نہیں ہے کہ عربوں کے ادبی سرمائے میں ادبی تنقید کی اعلیٰ اقدار پوشیدہ ہیں۔ چنانچہ نظم و نثر کی خصوصیات و فرق ان کے نفس انسانی پر اثرات، لفظ و معنی کی تنقید، وحدت قصیدہ، اس کے مطلع و مقطع کا حسن، حسن تالیف، صدق و کذب، تقلید و ابتکار، دین و اخلاق، تناسب و تناظر، آسان و مشکل اسالیب بیان، آورد و آمد، شعریت کی موسیقیت اور اوزان، وصف و مجاز، شعرا کے اقتباسات طبقات کی تعیین، شعر کی نسبت کی تحقیق، محل و موقع کلام، خطابت اور اس کے آداب، فن برائے فن کا نظریہ، تشبیہ استعارہ، طباق، جناس اور بدیع و بیان کے بے شمار مسائل عرب ناقدوں کا موضوع رہے ہیں جن سے عصر عباسی کی ادبی کتابیں پر ہیں۔

اصول موازنہ :

اس سلسلے میں سب سے پہلی اور بنیادی بحث جو ہمارے سامنے آئی ہے وہ ہے سب سے بڑے شاعر یعنی شاعر اعظم کا جس کو عرب ناقد "أشعر الناس" کہتے ہیں۔ جاہلیت ہی کے زمانہ سے عرب ایک دوسرے سے پوچھتے تھے کہ سب سے بڑا شاعر کون ہے؟ لہذا اس بارے میں ایک شخص نے سوال کیا تو انہوں نے بتایا کہ سب سے بڑا شاعر امرؤ القیس ہے اس کے بعد طرفہ ہے اور طرفہ کے بعد میں ہوں؟ جریر، جاہلیت کا سب سے بڑا شاعر زہیر کو سمجھتا تھا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نابضہ ذیانی کو شاعر اعظم خیال کرتے تھے۔ ابن ابی اسحاق شاعر اعظم مرقش کو سمجھتا تھا فرزدق نے امرؤ القیس کو شاعر اعظم بتایا ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب زہیر کو شاعر اعظم تصور کرتے تھے۔

(۱) احمد بروی: اس النقد الأدبی عند العرب (مصر، ۱۹۵۸) ص ۷۱-۷۲

(۲) ابن سلام الجعفی: طبقات الشعراء (لایپز، ۱۹۱۳) ص ۱۶

(۳) ابن رشیق: الصدة (طبع ثانی، التجاریۃ الکبریٰ ۱: ۹۷، ۹۸، ۹۹)

عربی تنقید کے بنیادی مباحث کا تحقیقی مطالعہ

سید احتشام احمد ندوی*

عربی تنقید ایک وسیع موضوع ہے جس میں بے شمار مسائل و مباحث شامل ہیں۔ لیکن تحقیقی اور تحلیلی نظر سے ان کو دیکھنے کے بعد یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ عربوں کی اس وسیع و عریض سعی کے کچھ بنیادی محور ہیں جن کے گرد ان کی پوری ادبی تنقید گردش کرتی ہے۔ عربوں میں ادبی تنقید ایک بہت قدیم فن ہے جس کے مظاہر زمانہ جاہلیت میں بھی نظر آتے ہیں۔ عصر عباسی کی ابتدا سے تالیف کا دور شروع ہوتا ہے اس دور کی کتابوں سے گذشتہ نین ادوار کی تنقیدی کاوشوں کا پتہ چلتا ہے۔ تنقید کے بنیادی مباحث کی تلاش و تحقیق میں ایک امر اور بھی قابل لحاظ ہے وہ یہ کہ ان تنقیدی پیمانوں کی تلاش کے لیے وہ کتابیں جو تنقید کے فنی پہلو پر تالیف کی گئی ہیں کافی نہیں ہیں بلکہ اس سلسلے میں شعرا کے تمام تذکرے خصوصاً جو نسری اور چوہنی صدی میں لکھے گئے ان کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ایک بات اس سلسلے میں اور قابل لحاظ ہے جو شاید اور کسی زبان کی تنقید میں نہ مل سکے۔ عربی زبان میں جتنی کتابیں عربی ادب سے متعلق ہیں ان سب میں تنقید کا عنصر شامل ہے، شعر و شاعری اور بلاغت کے ذکر سے عربی ادب کی شاید ہی کوئی کتاب خال ہو۔ اس کی وجہ ڈاکٹر زکی مبارک کے خیال میں یہ ہے کہ دراصل عربوں کے ادب کا تصور یہ تھا کہ اس میں زندگی کے تمام پہلو شامل ہیں اور ادب کا کوئی مخصوص موضوع مقرر نہیں ہے^۱ اس لیے مسائل و موضوعات کی ترتیب کا خاص اہتمام ان کے یہاں نہیں ملتا۔ چنانچہ الأغانی، الکامل للمبرد،

(۱) المصری: زهرالاداب (قاہرہ، ۱۳۷۱ھ) ۱: ۱۲

سید احتشام احمد ندوی لکھنؤ شیعہ عربی و انگریزی یونیورسٹی، ٹروہی

مطبوعات و مراسلات :

- ۱۴۲ ڈاکٹر عطار الدین احمد : جہانگیر کے کتاب خانے کی دو کتابیں

مطبوعات جدیدہ :

- ۱۴۰ • نرگان حسانی مؤلفہ ڈاکٹر محمد صابر ڈاکٹر اکمل الہوی
Synopsis of Contents i-ii

مجله علوم اسلامیہ

جون، دسمبر ۱۹۶۷ م

فہرست مضامین

مقالات :

- | | | | |
|-----|------------------------|---|---|
| ۱ | ڈاکٹر احتشام احمد ندوی | ۱ | عری تنقید کے بنیادی
مباحث کا تحقیقی مطالعہ |
| ۴۹ | پروفیسر ظہیر احمد | ۲ | تصحیفات اور فارسی لٹری |
| ۱۰۸ | جناب فضل الرحمن | ۳ | ابن تیمیہ کی تصنیف کا ایک
تادر خطوطہ |

مجلس ادارت

صدر :

پروفیسر عبدالعلیم

اراکین :

ڈاکٹر سید مقبول احمد

ڈاکٹر منیب الرحمن

اڈیٹر :

ڈاکٹر مختار الدین احمد

مجلہ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے۔

سالانہ قیمت دس روپے

سلم پبلشرز برنس ٹراکھ

نمبر ۱، ۴

جون، دسمبر ۱۹۶۷

جلد ۸

مجله علوم اسلامیہ

Ref. No. 257.05

Acc. No. 85898

ادبیر

ڈاکٹر مختار الدین احمد

ادارہ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجله علوم اسلامیہ

نمبر ۱، ۲

جلد ۸

جون، دسمبر ۱۹۶۷

ادارہ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

21

16

